MASTER NEGATIVE
NO. 93-81484-10

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

AVENARIUS, RICHARD
HEINRICH LUDWIG

TITLE:

DER MENSCHLICHE
WELTBEGRIFF

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1905

Master Negative #

93-81484-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Av3
T

Avenarius, Richard, Heinrich Ludwig, 1843-1896.
Der menschliche weltbegriffe... 2. nach dem tode des verfassers herausgegebene aufl. Leipzig, Reisland, 1905.
xxiv, 134 p. 23 cm.

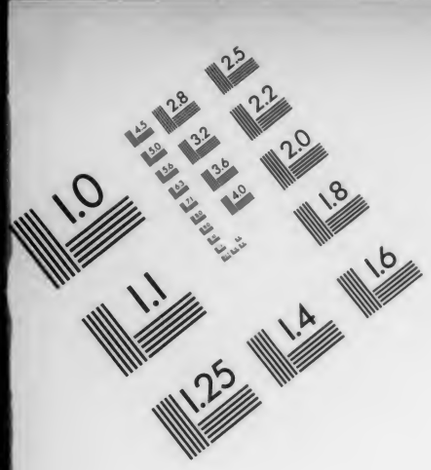
D193 Av3
T1

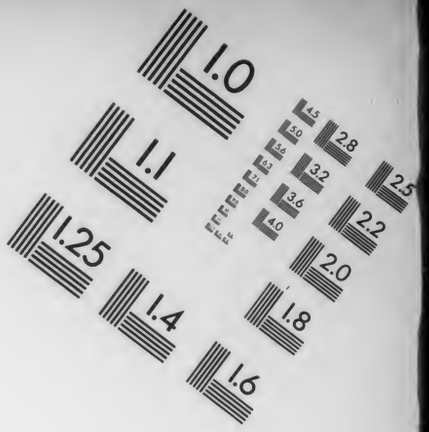
Copy in the Butler Library of Philosophy. 1905.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 1/x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/15/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

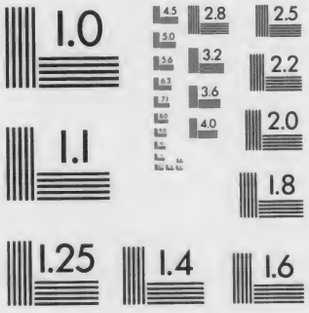


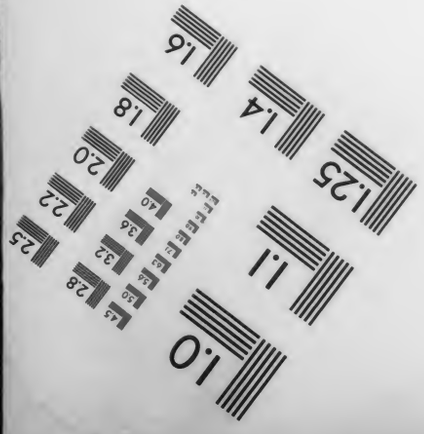


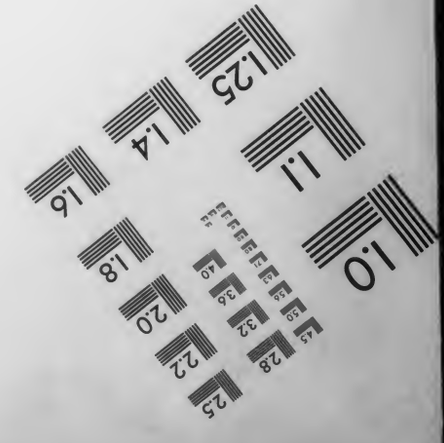
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193Hv3 T
Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

GIVEN BY
Prof. Dewey

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

NOV 19 1927
JUN 24 1931

DER MENSCHLICHE

WELTBEGRIFF.

VON

DR. RICHARD AVENARIUS,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH.

ZWEITE NACH DEM TODE DES VERFASSERS HERAUSGEGEBENE AUFLAGE.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1905.

DER MENSCHLICHE WELTBEGRIFF.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftl. Philosophie und Soziologie

gegründet von **Richard Avenarius,**
in Verbindung mit **Ernst Mach** und **Alois Riehl**
herausgegeben von
Paul Barth.

Preis des Jahrg. von mindestens 30 Bogen (= 4 Hefte) M. 12.—. Einzelhefte M. 4.—.

Inhalt des XXVIII. Jahrganges (Neue Folge III).

Artikel.

Alexejeff, W. G., Über die Entwickelung des Begriffs der höheren arithmologischen Gesetzmäfsigkeit in Natur- und Geisteswissenschaften. — Barth, P., Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. Herbert Spencer und Albert Schäffle. Zu Kants und Lockes Gedächtnis. — Brockdorff, Cay von, Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. — Demetrius Gusti, Egoismus und Altruismus. — Giefsler, C. M., Der Einflufs der Dunkelheit auf das Seelenleben des Menschen. — von Hartmann, Eduard, Die Grundlage des Wahrscheinlichkeitsurteils. — Kreibig, Klem, Jos., Über ein Paradoxon in der Logik Bolzanos. Oppenheimer, Franz, Ein neues Bevölkerungsgesetz.

Besprechungen.

Selbstanzeigen.

Dittrich, Ottomar, Dr., Grundzüge der Sprachpsychologie. Petzoldt, Joseph, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung.

Philosophische Zeitschriften. Bibliographie. Berichtigung und Erwiderung. Notizen.

Die Philosophie der Geschichte
als
Soziologie
von
Dr. Paul Barth,
Professor an der Universität Leipzig.

I. Band. 1897. 25 Bogen gr. 8°. M. 8.—.

Dem Verfasser ist Philosophie der Geschichte gleichbedeutend mit Wissenschaft der Geschichte, und diese wiederum, da nur soziale Erscheinungen wahrhaft geschichtliche sind, nicht verschieden von konkreter Soziologie. Alle soziologischen Systeme, meist im Auslande entstanden, sind zugleich geschichtsphilosophische Versuche. Er gibt davon, mit Saint-Simon und Comte beginnend, eine kritische Übersicht, die bisher fehlte, desgleichen eine kritische Zusammenstellung der noch wirksamen einseitigen Geschichtsauffassungen, der ethnologischen, ideologischen, der ökonomischen, des Marxismus und anderer Richtungen und schliefst mit einer vorläufigen Skizze seiner eigenen Ansicht, die auch in der Kritik schon überall hervortritt. Für Philosophen, Geschichtsforscher und Geschichtslehrer, Nationalökonomen, Juristen, praktische und theoretische Politiker dürfte dieses Werk von mannigfachem Interesse sein.

Die Geschichtsphilosophie Hegels
und der Hegelianer
bis auf
Marx und **Hartmann.**
Ein kritischer Versuch von **Dr. Paul Barth.**

1890. 9½ Bogen gr. 8°. M. 3.—.

DER MENSCHLICHE WELTBEGRIFF.

DER MENSCHLICHE

WELTBEGRIFF.

VON

DR. RICHARD AVENARIUS,
ORD. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZÜRICH.

ZWEITE NACH DEM TODE DES VERFASSERS HERAUSGEGEBENE AUFLAGE.

LEIPZIG,
O. R. REISLAND.
1905.

Alle Rechte vorbehalten.

Gift of Prof Dewey
3.3.23
BUTLER LIBRARY

193 Av3
T

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

FRAU

MARIA AVENARIUS-SEMPER

ZUGEEIGNET.

Alle Rechte vorbehalten.

Gift of Prof Dewey
· 3 · 3 · 23
BUTLER LIBRARY

193 Av3
T

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

FRAU

MARIA AVENARIUS-SEMPER

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Es ist keine eigentlich „neue“ Schrift, welche der Öffentlichkeit zu übergeben ich mich nunmehr entschliefse; sondern sie ist — wenigstens in allem Wesentlichen — schon vor einer Reihe von Jahren verfafst und insoweit älter als manche wesentliche Teile der „Kritik der reinen Erfahrung“ selbst. Ehe ich mir die prinzipielle Frage nach dem „philosophischen Standpunkt“, den ich überhaupt einzunehmen hatte, nicht beantwortet gehabt, hätte ich mich wohl kaum für den „örtlichen Standpunkt“ zu entscheiden vermocht, von welchem aus die Kr. d r. Erf. (vgl. daselbst n. 16 f.) ihre Untersuchungen angestellt hat. Da aber die Anregungen der Kritik — als einer Allgemeinen Erkenntnistheorie — nicht auf spezielle philosophische Standpunkte beschränkt bleiben sollten, so mufste in der Kr. d. r. Erf. auch der eigene zurücktreten (vgl. Kr. n. 11, 14, 38 f., 975). Worauf es mir somit jetzt ankam, war die Darlegung und Klarlegung des eigenen philosophischen Standpunktes, welchen die Kritik bereits stillschweigend einzunehmen versuchte.

Auszusprechen, was in der Kr. d. r. Erf. betreffs jenes Standpunktes nicht hatte zur Sprache kommen können, dazu fühlte ich mich in gewisser Beziehung verpflichtet; hiermit jedoch auch nicht zu einem mehreren, als diejenigen Punkte, welche für mich individuell und aktuell die Bedeutung von „Hauptpunkten“ hatten, kurz hervorzuheben. Eine breite Ausführung der einzelnen

Momente wäre dabei der beabsichtigten Klarlegung voraussichtlich kaum von Nutzen gewesen; die nicht geringe Zahl aber von Werken, welche sich (wenn auch nicht immer schon auf dem Titel) als „philosophische Systeme“ geben, um eines zu vermehren, lag mir nicht ob.

Aus dem verschiedenen Verhältnis, in welchem die Kr. d. r. Erf. und diese Schrift zum philosophischen Standpunkt stehen, ergibt sich, dafs die Untersuchungen der Kr. d. r. Erf. unberührt vom Schicksal des hier vertretenen philosophischen Standpunktes bleiben; und, umgekehrt, dafs die Resultate dieser Schrift der Hauptsache nach auch für solche Leser doch annehmbar sein könnten, welche die einzelnen Ergebnisse der Kr. d. r. Erf. ablehnen zu müssen glauben.

Diese relative Unabhängigkeit beider Schriften von einander hat übrigens den Vorteil, dafs die nachfolgende Betrachtung (den Anhang und einige Anmerkungen ausgenommen, wohin das die Kr. d. r. Erf. näher Angehende verbannt ist) ihre Resultate auch allen denjenigen, welche die Kr. d. r. Erf. nicht kennen, zur Einsicht vorlegen kann — und das um so mehr, als das Problem, welches diese Schrift sich stellt, ein *altbekanntes* ist und die Mittel, durch welche die Lösung jenes Problems versucht wird, zwar einigen Anspruch auf Selbständigkeit, aber darum nicht auch auf *Neuheit* erheben.

Ist solcherart die Kenntnis des früheren und umfassenderen Werkes zur Einsicht in das, um was es sich hier (dem Hauptteile nach) handle, nicht erforderlich, so darf ich immerhin nicht verhehlen, dafs zu einer genaueren Beurteilung die Kenntnis der Kr. d. r. Erf. doch wohl nicht entbehrt werden könnte.

Auch das will ich nicht verschweigen, dafs ich,

womöglich noch entschiedener als in jenem Werke, vor allem nur versuchte, mit mir selbst zur Klarheit zu kommen. In der Tat ist die vorgelegte Problemlösung im Grunde nichts als eine rein persönliche Selbstbefreiung; und ich würde sie dem Leser vorzulegen schliefslich doch nicht gewagt haben, wenn das behandelte Problem nicht von so allgemeinem Interesse wäre, dafs auch eine individuelle Lösung noch irgend welche Anregungen bieten könnte; und dies sogar dann, wenn die versuchte Lösung sich früher oder später für andere und für mich selbst als unhaltbar erweisen sollte — ein Fall, auf den ja vor allen der „Philosoph“ gefafst sein mufs. Mehr also, als eine *Anregung* bieten, würden auch diese bescheidenen Skizzen nicht wollen.

Der Leser meiner ersten systematischen Schrift „Philosophie als Denken der Welt gemäfs dem Prinzip des kleinsten Kraftmafses“ wird von vornherein vermuten, dafs ich die Behandlung der Aufgaben einer Kritik der reinen Erfahrung zuerst vom „idealistischen“ Standpunkte aus versucht haben werde, ehe ich den „neuen Weg“ einschlug, den meine Kr. d. r. Erf. (vgl. daselbst Bd. I, S. XI) alsdann innegehalten hat, und den man — übrigens nicht in meinem Sprachgebrauch (vgl. n. 512 und 517 des genannten Werkes) — voraussichtlich als einen „realistischen“ zu bezeichnen geneigt sein wird. Was mich nun zu der Überlegung veranlafste, ob der „alte Weg“ wohl auch der rechte sei, war die unabweisbar gewordene Einsicht in die Unfruchtbarkeit des philosophischen theoretischen Idealismus (der sich übrigens mit dem niedersten praktischen Realismus und Materialismus unter Umständen vortrefflich verträgt) — also: zum Zweifel an der Richtigkeit meines bisherigen Weges brachte mich die Unfruchtbarkeit des

theoretischen Idealismus auf dem Gebiete der Psychologie, welchem doch Erkenntnis und Erfahrung als zunächst *psychologische* Begriffe zugehören mufsten. Wie viel fruchtbarer erschien dagegen die Behandlung auch dieser „Tatsachen des Bewufstseins", wenn man mit erkenntnistheoretisch gutem Recht das Gebiet der Beziehungen zwischen der Umgebung und dem menschlichen nervösen Zentralorgan hätte betreten dürfen, um von hier „auszugehen"! Aber den Zugang zu diesem Gebiete verwehrte die idealistische Entdeckung vom „unmittelbaren Gegebensein des Bewufstseins".

Zwar — wenn es sich „nur" um *Psychologie* handelte, ist wohl auch ein philosophischer Idealist nicht so übertrieben peinlich, gelegentlich nicht einmal Zustände des Gehirnes zur „Erklärung" der „Bewufstseinserscheinungen" heranzuziehen; aber wenn es sich um *Erkenntnistheorie* handelt!

Nun, glücklicherweise war Erkenntnistheorie nach ihrem Schulbegriff meine Aufgabe längst nicht mehr geblieben, und so war ich denn so weit vorbereitet, dafs mich die Überlegung des rechten Weges zur Besinnung auf den natürlichen Ausgangspunkt aller wissenschaftlichen Untersuchung führen konnte, dafs ich zu diesem zurückzukehren und den schulmäfsigen Ausgangspunkt des vermeintlichen „unmittelbaren Gegebenseins des Bewufstseins" als das nichts weniger als „gewisse" Ergebnis einer ja erst noch zu prüfenden *Theorie* für die Kr. d. r. Erf. aufzugeben vermochte.

Damit war für meine Untersuchungen der Ausgangspunkt — aber auch nicht mehr als der Ausgangspunkt gewonnen.

Das war zwar für die Kritik der reinen Erfahrung ein vollständig ausreichender Gewinn. Denn es mufste

mir schliefslich freistehen, sogar die „Bewufstseinstatsachen" der „Erfahrung" und der „Erkenntnis" selbst, wie sie von den Individuen ausgesagt werden, nun auch einmal rein nur vom Standpunkt des („philosophisch" unbeeinflufsten) psychophysiologischen Experimentators oder des Psychiaters zu betrachten — unter Absehung von allen spezial-erkenntnistheoretischen Lehrmeinungen und unbekümmert darum, welchen Einschränkungen oder aber weiteren „Apperzeptionen" die Ergebnisse meiner Betrachtungen durch die Resultate einer Speziellen Erkenntnistheorie später anheimfallen könnten, wie es den physiologisch und psychiatrisch gebildeten Arzt unbekümmert läfst, was die Philosophenschulen dazu sagen werden, wenn er bei einer bestimmten Form krankhafter Vorstellungen — z. B. der Dementia paralytica — die Diagnose auf eine bestimmte Form pathologischer Gehirnveränderungen macht — etwa auf Entartung der Ganglienzellen der Grofshirnrinde.

Wie gesagt, für die Kritik der reinen Erfahrung konnte ich mich mit der Wiederauffindung und der Wiedereinnahme des natürlichen Ausgangspunktes begnügen. War es doch gar nicht Sache jener Arbeit, auch den *Inhalt* der Weltbegriffe im allgemeinen und des rein empirischen Weltbegriffes im besonderen zu bestimmen. Die *Kritik* hatte ihre Aufgabe, so gut sie es eben vermochte, beendet mit der Annahme, dafs überhaupt die menschlichen Weltbegriffe (eine hinreichend lange Zeit positiver Entwickelungsfähigkeit der Menschheit vorausgesetzt) sich einem rein empirischen Weltbegriff annähern, und dafs speziell der das Welträtsel definitiv beseitigende Weltbegriff nur ein solcher sein könne, dessen Inhalt reine Erfahrung sei.

Aber gerade mit diesem Endergebnis stellte die

Kritik der reinen Erfahrung einem eventuellen künftigen *System* derselben die Aufgabe: zu bestimmen, was nun als Inhalt der reinen Erfahrung, soweit sie für den Weltbegriff in Frage kommt, anzunehmen sein möchte. Wie nun, wenn bei der Behandlung dieser Hauptaufgabe des *Systems* die konsequente Verfolgung des neuen Weges mich vom natürlichen Ausgangspunkt aus just wieder an die Stelle zurückführte, an welcher ich der *Kritik* willen glücklich umgekehrt war? Entsprach es doch meiner eigenen Ansicht, dafs auch der philosophische Idealismus (mochte er sich dessen auch nicht mehr bewufst sein) vom natürlichen Ausgangspunkt aus erreicht sein mufste; und wufste ich doch sehr wohl, dafs der Idealismus sich als eine ganz unausweichliche Konsequenz gerade der physiologischen Anschauung des Verhältnisses unserer „Empfindungen“ zum Reiz, und d. h. unseres „Bewufstseins“ zur Umgebung betrachten konnte. Wenn ich also konsequenterweise wieder beim Idealismus und bei dem „Bewufstsein als dem unmittelbar Gegebenen“ und mithin dem allein zulässigen Ausgangspunkte ankam, so war ich denn richtig im Kreise gegangen, befand mich schliefslich wieder auf der „dürren Heide“ des philosophischen Idealismus, und rings herum lag, wieder mir verschlossen, die „grüne Weide“ des sogenannten Realismus, auf welcher die Naturwissenschaften so wohl gediehen.

Nun denn — wenn es für die Philosophie so sein mufs, so mufs es eben sein!

Aber mufs es sein?

Ist die Welt wirklich so beschaffen, dafs sie nur der oberflächlichen Betrachtung einheitlich und widerspruchslos erscheint, aber jeden, der sie in ihrer Gesamtheit schärfer erfassen möchte, in die Irre führt — und um so gewisser, je strenger folgerecht der Denker vorgeht?

Oder ist die Welt doch im Grunde einheitlich und widerspruchslos, und es ist wirklich ein „böser Geist“, welcher gerade den entschlossenen Denker, der konsequent zu sein sich bemüht, „im Kreise führt“?

Im ersten Fall — worin begründet sich die Unvermeidlichkeit des Widerspruchs, zu dem bisher noch jede wahrhaft allgemeine Weltbetrachtung geführt zu haben scheint?

Im zweiten Fall — welches ist der „böse Geist“, der die nach wahrer Welterkenntnis Hungernden und Dürstenden verschmachten läfst?

Das waren die Fragen, über welche ich hier mit mir ins klare zu kommen suchte.

Vorbemerkung zur zweiten Auflage.

Die zweite Auflage dieser Schrift erscheint im Auftrag der Witwe von Richard Avenarius, der am 18. August 1896 zu Zürich starb. Die neue Ausgabe ist ein unveränderter Abdruck des Textes der ersten im Jahre 1891 erschienenen Auflage. In dem Handexemplar des Autors fanden sich nämlich aufser unerheblichen Druckfehlerkorrekturen keinerlei Eintragungen. Die einzige Änderung, die geboten schien, ist die Beifügung der Anmerkung auf Seite 133. In den Aufsätzen „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie“ (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Bd. XVIII [1894] S. 137 u. 400. Bd. XIX [1895] S. 1 u. 129) hat Avenarius eine Definition des Begriffs der Introjektion gegeben, die von der im „Menschlichen Weltbegriff“ mitgeteilten durch eine kleine Variante

abweicht. Die mehrfach gemachte Erfahrung, dafs die Kenntnis dieser Variante das Verständnis des zentralen Begriffs der hier behandelten Problemgruppe erleichtert, macht ihre Anführung wünschenswert. Diese Anmerkung verfolgt aber auch noch den weiteren Zweck, die Leser dieses Buches eindringlichst auf die genannten Aufsätze hinzuweisen. Sie behandeln das gleiche Problem wie der „Menschliche Weltbegriff", aber nach den Worten des Autors etwas „anders". Die weniger gepanzerte Form der Darstellung der Artikel, ihre direktere Anknüpfung an die in der gegenwärtigen philosophischen Literatur üblichen Formulierungen des Problems und nicht zuletzt auch eine gewisse Weiterführung der Problemlösung machen diese Artikel jedem, der in die Ideen des Empiriokritizismus tiefer eindringen will, unentbehrlich. — Es liegt im Sinne von R. Avenarius, dafs der Leser an dieser Stelle darauf aufmerksam gemacht wird, dafs gleichzeitig und unabhängig von ihm zwei andere Denker, Ernst Mach und Wilhelm Schuppe, zu Ergebnissen gekommen sind, die mit denen des „Menschlichen Weltbegriffs" vielfach übereinstimmen. Erst nach dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Buches trat diese in der Geschichte der Philosophie nicht eben viele Analogien findende und darum doppelt bedeutungsvolle Tatsache für alle Beteiligten klar hervor. Inzwischen haben die beiden genannten Forscher sich selbst über diese Übereinstimmung geäufsert. E. Mach tat dies in seiner „Analyse der Empfindungen" (4. Auflage, Jena 1900, S. 88) in dem Kapitel „Mein Verhältnis zu R. Avenarius", W. Schuppe in seinem Artikel „Die Bestätigung des naiven Realismus. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. R. Avenarius". (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. XVII [1893] S. 387.)

Inhaltsangabe.

Seite

Vorwort VII

Einleitung.

Allgemeine Bemerkungen zum Gegenstand.

1—3. Der allgemeine Gegenstand: die Erfahrung als variabler Inhalt. 4—5. Dieser aber nur als Vorgefundenes und nur, soweit er die Frage: 'Was ist alles?' zu beantworten vermöchte; d. h. als philosophischer Weltbegriff im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen 1

Erster Abschnitt.

Der natürliche Weltbegriff.

Erstes Kapitel.

Der natürliche Weltbegriff im allgemeinen.

I. 6—7. Am Anfang meines Philosophierens stand der natürliche Weltbegriff. 8. Dieser ist allgemein der natürliche Ausgangspunkt alles Philosophierens. 9. Stellung der Frage: Was nötigt zu seiner Variation? 4

II. 10. Der empirische und der hypothetische Teil des natürlichen Weltbegriffes; der empirische Teil wird durch meine Erfahrungen gebildet — der hypothetische besteht in der Deutung der mitmenschlichen Bewegungen (und Laute) als nicht-nur-mechanischer Vorgänge. 11—13. Die Zulassung dieses hypothetischen Teiles ergibt eine gröfsere inhaltliche Übereinstimmung mit der Erfahrung als ihre Abweisung. 14. Die empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit 6

III. 15. Auseinanderhaltung meiner Erfahrungen und der Inhalte mitmenschlicher Aussagen. Einführung der Symbole *R* und *E*. 16. Die *E*-Werte fügen dem natürlichen Weltbegriff kein heterogenes Merkmal hinzu 10

Seite

Zweites Kapitel.

Analytische Momente des natürlichen Weltbegriffes.

I. 17. Vor Betrachtung der Variationserscheinungen des natürlichen Weltbegriffes sind einige wichtigere Momente desselben hervorzuheben. 18. Unterscheidung von *Elementen* und *Charakteren*, von *Sachen* und *Gedanken*. 19. Die Vergleichbarkeit von Sachen und Gedanken. 20. Verhältnis derselben zu Wahrnehmung und Vorstellung 11

II. 21. Die vorgefundenen Umgebungsbestandteile als Unabhängige. 22. Die absolute und die relative Betrachtungsweise. 23. Sein und Scheinen. 24. Die R-Werte als Änderungsbedingung für die E-Werte, die E-Werte als Abhängige der R-Werte. 25. Stellung des Systems C zu beiden Werten. 26. Die hieraus resultierenden drei Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der relativen Betrachtungsweise. 27. Die Umgebungsbestandteile als „Unabhängige 1. Art", die Änderungen des Systems C als „Unabhängige 2. Art". 28. Für den Mitmenschen sind die Inhalte meiner Aussagen ebenfalls als unmittelbar Abhängige meines Systems C zu bestimmen — 29. — und auch für mich selbst kann ich die Inhalte meiner Aussagen als unmittelbar Abhängige meines Systemes C bestimmen 14

III. 30. Aus der Bestimmung der Beziehungen der Aussage-Inhalte ist solcherart alles Nicht-Empirische ausgeschaltet 20

Zweiter Abschnitt.

Die Variation des natürlichen Weltbegriffes.

Erstes Kapitel.

Der natürliche Weltbegriff des Mitmenschen.

I. 31. Die weitere Untersuchung kann ich an mich selbst oder an einen Mitmenschen anknüpfen. 32. Vorzüge der Anknüpfung an den Mitmenschen; Entscheidung in diesem Sinne. 21

II. 33 Annahme, dafs der Mitmensch M, an welchen angeknüpft wird, gleichfalls den natürlichen Weltbegriff vertrete. Kurze Analyse des von M Vorgefundenen: die Werte M, T, R. 34. Weitere Annahmen über diese Werte. 35. Sachen und Gedanken — die empirische Welt des M. 36. Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung. 37. M's Stellung zu den E-Werten 23

Zweites Kapitel.

Die Introjektion im allgemeinen.

I. 38. Unsere jetzige Frage: Was nötigt M, seinen natürlichen Weltbegriff zu variieren? 39—40. Darüber, was M's natürlichen Weltbegriff variieren könnte, sind verschiedene Denkbarkeiten

Seite

zulässig; wir wählen die Introjektion (Einlegung). 41—42. Sinn und Bedeutung derselben: infolge der Introjektion *hat* der Mitmensch T Wahrnehmungen u. s. w.; — 43. — die Sache und ihre Wahrnehmung treten auseinander und gegeneinander, und — 44. — M's Erfahrungs-Sache R wird *Objekt* der Wahrnehmung (Erfahrung) des T und T *Subjekt* derselben. 45. Die Scheidung des T in Inneres und Äufseres und — 46. — der Welt des T in eine innere und eine äufsere 25

II. 47. Nachdem die Introjektion die natürliche Einheit der empirischen Welt in eine Aufsenwelt und in eine Innenwelt, in Objekt und Subjekt gespalten hat, ist das eine Glied der Gegenüberstellung — Aufsenwelt und Wahrnehmungsobjekt des T — die Erfahrungs-Sache des M, und das andere Glied — Innenwelt und Wahrnehmungssubjekt — sind immer nur T. 48—50. Da, was M erfährt, auch T erfährt, so gilt, was für M in Bezug auf T galt, auch für T in Bezug auf M; — 51. — und durch Verwechselung der Standpunkte (bezw. durch *Selbsteinlegung*) gilt endlich auch, was für M in Bezug auf T und für T in Bezug auf M gelten konnte, für M und für T in Bezug auf sich selbst. 52. Die Individuen erfahren nunmehr, dafs sie eine äufsere und eine innere Erfahrung haben 29

III. 53. Jetziges Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung. 54. Eventuelle Erkenntnisse, welche nicht aus der Erfahrung entprungen sein können 31

Drittes Kapitel.

Die Introjektion nach konkreten Bestimmungen.

I. 55. Annahme über eine konkrete Form der Introjektion. 56. Auf einer niedreren Kulturstufe fallen alle Umgebungsbestandteile in den Bereich der Introjektion und werden zu Wesen wie der Mensch. 57. Beim Schlaf blieb die Umgebung des Mitmenschen T dieselbe, aber er selbst ist ein anderer. 58. Der Schlafende ist abwesend. 59. Das Individuum T wird als ein Doppelindividuum erfahren: als der äufsere Mensch T_1 und als der innere Mensch T_2, welcher letztere den ersteren bewegt und die Wahrnehmungen u. s. w. hat. 60. Das Erste Individuum (T_1) hängt in seinem Bestand vom Zweiten Individuum (T_2) ab. 61. Das Zweite Individuum hat den unvergänglicheren Bestand. 62. Die Unsterblichkeit als Inhalt einer primitiven Erfahrung. 63. Im räumlichen Verhältnis des Zweiten zum Ersten Individuum wiederholt sich die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Behausung. 64—65. Doppelter Zustand der Körper oder Leiber und der Geister oder Seelen: die ersteren können beseelt oder entseelt, die letzteren eingekörpert oder entkörpert sein. 66. Die allgemeine Beseelung: alle Umgebungsbestandteile, einschliefslich

Seite

Sonne und Himmel, sind Wohnsitze eines lebendigen Geistes. 67. Unterscheidung der Geister nach verschiedenen Beziehungen und Maſsstäben. 68. Die wichtigste Geisterklasse wird durch die göttlichen Geister gebildet, deren wichtigster wiederum der 'Geist im Himmel' ist 32

II. 69. Es ist denkbar, daſs die Werte: Beseeltheit, Unsterblichkeit, überhaupt Geist und göttlicher Geist im besonderen auf einer ersten Entwickelungsstufe als Erfahrung, Erkenntnis, Seiendes — auf einer zweiten zwar noch als Erkanntes und Seiendes, aber nicht mehr als Erfahrenes charakterisiert sind. 70. Ein menschliches Individuum auf dieser zweiten Stufe würde sich im Besitz einer nicht-empirischen Erkenntnis wissen. 71. Doppelung des auſserhalb des Menschen Seienden in ein auſsen weltliches und in ein auſser weltliches Sein. 72. Der sinnlichen körperlichen Auſsenwelt steht die geisthafte Innenwelt und die Geisterwelt überhaupt als nicht-sinnliche gegenüber. 73. Differenzierung der Erkenntnis in sinnliche und nicht-sinnliche; demgemäſs dann auch das Erkenntnisvermögen des Menschen ein sinnliches und ein nicht-sinnliches ist. 74. Die primitive Form der nicht-empirischen, bezw. nicht-sinnlichen Erkenntnis ist im ausgewählten Falle die überempirische, bezw. übersinnliche Erkenntnis 37

III. 75—76. Einfluſs der Sinnen-Vermittelung auf das Verhältnis von Erkenntnis und Erfahrung 40

IV. 77. Verdoppelung der Erfahrung: die *M*-Erfahrung und die *T*-Erfahrung. 78. Die eine Erfahrung bewirkt die andere: die bewirkende Erfahrung ist die *M*-Erfahrung, die bewirkte die *T*-Erfahrung. 79—80. Die Denkbarkeit einer wieder fortgeschrittenen Entwickelung, in welcher die unerfahrbar gewordenen Werte auch als unerkennbare gelten, schlieſst wohl die Denkbarkeit ein, daſs nur Erkenntnisse zugelassen werden, welche zugleich empirische sind — Beschränkung zulässiger Erkenntnisse auf reine Erfahrung —; aber sie schlieſst nicht die entgegengesetzte Denkbarkeit aus, daſs die nicht-empirische Erkenntnis sich noch in irgend einer Form als wertvolles Überlebsel erhalte. 81. Eine denkbare naheliegende Form dieser Erkenntnisse ist das Nicht-Empirische als das die Erfahrung selbst erst Ermöglichende . . 41

V. 82. Bezeichnet man das Zweite Individuum als Geist oder Seele, so ist der Geist oder die Seele dasjenige Etwas, welches die Wahrnehmungen u. s. w. hat. 83. Der Geist, bezw. die Seele, als Erbauer ihrer Wohnung — als Bearbeiter ihrer Wahrnehmungen. 84. Die beiden denkbaren Auffassungen eventueller neuer Bildungen innerhalb der Wahrnehmungen; die „Variations-“ und die „Mosaikpsychologie“. 85—86. Die Sprache bestimmte die zunächst verwirklichte Auffassung: die Zerlegung der Wahrnehmung u. s. w. in immer einfachere Bestandstücke; welche Zerlegung erst

Seite

an einem absolut Einfachen ihre Grenze fand: die Empfindung. 87. Die beiden Gedanken: die Seele als Bearbeiter und die Wahrnehmung als aus einfachen Empfindungen Bestehendes verbinden sich. 88. Denkbarkeit, daſs nun für *M* eine Rangordnung von drei Erkenntnisarten erfahren werde 43

VI. 89—91. Die Erfahrung zeigt die vom auſsenweltlichen Gegenstand bedingte Erfahrung nicht als bloſs aus reinen Empfindungen bestehend; sondern aus diesen und einer nicht-sinnlichen Zutat. 92. Jetziger Doppelsinn der Erfahrung: die *T*-Erfahrung I und die *T*-Erfahrung II. 93—94. Die 'Zutat' involviert neue Erkenntnisse, welche nicht-empirisch sind, und wird nach Seite des Zutuenden als *Verstand* — nach Seite des Zugetanen als *Formen* näher bestimmt 46

VII. 95. Das räumliche Verhältnis des Erfahrungsgegenstandes, als etwas *auſserhalb* des *T* Befindlichen, zur Erfahrung, als etwas *im* Menschen Geschehendes, führt zur Frage, wie sich der auſserhalb befindliche Erfahrungsgegenstand nach den unserem Inneren zugehörigen Formen richten könne? 96. Der Erfahrungsgegenstand, soweit er erfahren wird, wird zu einer Vorstellung oder einem Gedachten. 97—98. Die Vorstellungen und mithin die Erfahrungsgegenstände — als Erfahrene — sind *in uns*, und die Erfahrungsgegenstände hängen von den nicht-empirischen Erkenntnissen ab. 99. Das zeitliche Verhältnis der 'Zutat' zu den sinnlichen Empfindungen variiert mit den Unterschieden in der Kultur. 100. Das Apriorische ist die konkrete Form, in welcher sich eine besondere Art des Nicht-Empirischen innerhalb sonst nur als Erfahrung zugelassener Erkenntnisse behauptet 49

VIII. 101. Die weitere Entwickelung des Verhältnisses zwischen Gegenstand und Erkenntnis oder 'Sein' und 'Denken'. 102. In der ursprünglichen Erfahrung bildeten Sachen (Gegenstände) und Gedanken eine Zweiheit, aber keinen Dualismus. 103. Das Eingelegte in der Charakteristik der Idealität. Die Modifikationen des Körperlichen und Sinnlichen. des Unkörperlichen (Geistigen) und Nicht-Sinnlichen. Das Denken oder Vorstellen als Eingelegtes. 104. Der Mensch als ein Doppelseitiges, bei welchem Realität, Sinnlichkeit, Körperlichkeit auf das Äuſsere — Idealität, Nicht-Sinnlichkeit, Geistigkeit auf das Innere verteilt sind. 105. Der 'Geist' der niedreren Kultur noch nicht das 'Geistige' der höheren. 106. Dem Zweiten Individuum kommen anfänglich dieselben Beschaffenheiten zu wie dem Ersten. 107. Auch das Zweite Individuum bleibt der Introjektion zugänglich. 108. Das Zweite Individuum ist die Verdoppelung des Ersten, der Geist oder die Seele die Verdoppelung des Körpers oder Leibes. 109. Erst eine lange Entwickelung macht den Geist oder die Seele zu etwas 'ganz anderem' als der Körper und bildet die anfängliche naiv-

Seite

empirische Zweiheit zum metaphysischen Dualismus um. (Anteil der Erfahrung an dieser Umbildung und an dem Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele.) 110. Wie Körperliches und Geistiges, sind jetzt Erfahrung als Sache (Gegenstand) und Erfahrung als Erkenntnis unvergleichbar geworden . . . 52

IX. 111. Infolge der Verlegung des Erfahrungsgegenstandes *in* das 'Subjekt', verliert die allgemeine Charakteristik des ersteren mehr und mehr ihre positiven Werte. 112. Der äufsere Gegenstand wird nicht erfahren, sondern ist Bestandteil eines 'unerfahrbaren Seins'. 113. Derselbe ist auch nicht erkennbar. 114. Das 'Bewufstsein' wird zu dem unmittelbar Gegebenen und Erkannten. 115. Die Unerreichbarkeit von Sein und Bewufstsein. 116. Der aufsenweltliche Gegenstand als Nicht-Seiendes 58

X. 117. Infolge des Doppelsinnes der Erfahrung wird die reine Erfahrung zu etwas, was nie erfahren wird: zur Gesamtheit blofser oder reiner Empfindungen. (Das beliebig verkleinerte Element der *Vorstellung* als letztes Element der *Welt*.) 62

Dritter Abschnitt.

Die Restitution des natürlichen Weltbegriffes.

Erstes Kapitel.

Zur Kritik der Introjektion.

I. 118. Aufgabe: Die denkbaren weiteren Änderungen des ausgewählten (variierten) 'Weltbegriffes'. 119—120. Die Gefahr, die Erfahrung doppel- und widersinnig zu bestimmen, entsteht mit der Annahme der *E*-Werte; wozu aber diese Annahme an sich noch keinen Anlafs bietet. (Auch das Verhältnis von Sein und Scheinen enthält nicht notwendig in sich einen Widerspruch.) 121. Die Annahme von *E*-Werten wird für *M* erst bedenklich, wenn der Inhalt jener Annahme zu etwas prinzipiell anderem als *M*'s eigene Erfahrung wird. Diese Änderung vollzieht sich durch die Introjektion, infolge welcher nun auch *T*, d. h.: dessen System *C* die *E*-Werte *hat*. 122. Das Moment, welches die Weiterentwickelung einleitet, würde demnach in der Frage nach der Unvermeidlichkeit der Introjektion liegen. Zerlegung dieser Frage in zwei was denn jenes *Haben* — und was denn die Annahme von *E*-Werten überhaupt eigentlich bedeute? 63

II. 123. Die nächste Aufgabe betrifft also das *Haben*. 124—125. Das Gehirn *hat* nicht die Gedanken. 126—127. Die allgemeine Analyse der Introjektion ergibt gleichfalls deren Unhaltbarkeit. (Erläuterung; Rückblick; Doppelsinn des 'Denkens'; spezielle Illustration: Schopenhauer.) 128—129. Die Erfahrung des eigenen Gehirnes ist für diese Frage bedeutungslos. 130. Das Gehirn

Seite

und die Gedanken als Teile des Ich. 131. Die Analyse des Ich ergibt nie das *Haben* der Gedanken seitens des Gehirns. 132. Das Gehirn ist kein Sitz, Erzeuger, Organ u. s. w. des Denkens; das Denken ist kein Bewohner, Produkt, Zustand u. s. w. des Gehirnes 67

Zweites Kapitel.

Zur Ausschaltung der Introjektion.

I. 133. Die zweite Frage betrifft den Sinn der Annahme von *E*-Werten überhaupt. 134. Die bestimmtere Antwort ist einer genaueren Bestimmung des allgemeinen Was und Wie der eigenen Erfahrung abzugewinnen. 135. Die Annahme einer mehr-als-mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen und meine vorhergehende Erfahrung. 136. Das Was derselben ist behufs Anwendung auf den Mitmenschen zu beschreiben. 137. Vorfrage nach dem Standpunkt, von welchem aus die Beschreibung zu erfolgen hat. Es ist derjenige, auf dem ich tatsächlich stehe. 138. Das von diesem Standpunkt aus Vorgefundene ist: Ich und meine Umgebung. 139. Einfachste Zerlegung dieses Vorgefundenen. 140. Das Ich und die Umgebungsbestandteile als Elementenkomplexe. 141. Unterschied des Ich von anderen Elementenkomplexen. 142. Die Umgebung im engeren und im weiteren Sinn 77

II. 143. Das Was meiner Erfahrung enthält auch ihr Wie: Das Ich findet den Umgebungsbestandteil nicht vor; sondern das Ich und der Umgebungsbestandteil sind gleichmäfsig beide Inhalt eines und desselben Vorgefundenen. 144—146. Meine Erfahrung umfafst immer das Ich und die Umgebung; und zwar beide als ein Gegenüber und in gleicher Weise. 147. Sinn des Ausdruckes: 'Ich erfahre einen Umgebungsbestandteil.' 148. Die empiriokritische Prinzipialkoordination. 149. Zentralglied und Gegenglied derselben. 150. Der empiriokritische Befund . . . 82

III. 151. Nunmehrige Bestimmung des Sinnes der Annahme von *E*-Werten in Bezug auf den Mitmenschen. 152. Sinn der Annahme, dafs der Mitmensch erfährt (der empiriokritischen Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit) 84

IV. 152. Anwendung unserer Bestimmungen auf *M*. 154. Anwendung von *M* auf *T* und *R*. 155. Einführung der Symbole (*M R*), (*M T*) u. s. w. für die verschiedenen Prinzipialkoordinationen. 156. Das Bedingungsverhältnis des Gegengliedes zum Zentralglied und zu anderen Umgebungsbestandteilen. 157. Der Umgebungsbestandteil als Änderungsbedingung für das System *C* des Mitmenschen *T*. 158. Empiriokritische Substitution und Substitutionswerte: *bestimmte Änderung des Systems C*. 159. Bedeutung des Substitutionswertes für die Prinzipialkoordination.

Seite

160. Sinn der unmittelbaren Abhängigkeit der *E*-Werte von den Schwankungen des Systems *C*. (Der Spezialfall, in welchem beliebige Elemente und Charaktere auf das eigene System *C* bezogen werden, entspricht den gegebenen allgemeinen Bestimmungen.) . 85

V. 161. Die Annahme, dafs das Gegenglied in zwei Prinzipialkoordinationen numerisch ein und derselbe Umgebungsbestandteil sein könne. 162. Die verschiedene Beschaffenheit desselben in den verschiedenen Prinzipialkoordinationen. 163—164. Bedeutung der Existenzialdifferenzen: *Sein* und *Schein* 90

VI. 165—166. Mit der Ausschaltung der Introjektion ist der natürliche Weltbegriff restituiert und die anfängliche Frage, was zur Variation desselben nötige, dahin beantwortet, dafs nichts hierzu nötige 93

Anhang.

Der natürliche Weltbegriff und das Welträtsel.

I. 167. Allgemeinstes Resultat: jede (prinzipielle) Variation des natürlichen Weltbegriffes führt zu einer logischen Unhaltbarkeit. Das logisch Unhaltbare ist aber noch nicht das biologisch Fallengelassene; das biologisch Festgehaltene noch nicht das biologisch Unentbehrliche schlechthin. 168. Es gilt nun, eine wenigstens hypothetische Ansicht über die biologische Haltbarkeit und damit über das endgültige Schicksal der besprochenen Begriffe zu gewinnen. Hiermit würde zugleich eine Aufgabe, welche die „Kritik der reinen Erfahrung“ stellte, eventuell mitgelöst und die Frage nach dem Verhältnis des natürlichen Weltbegriffes zum Welträtsel mitbeantwortet sein 94

II. 169. Die historisch verwirklichten individuellen Multiponibeln denkbar höchster Ordnung sind Idiosyndeme. Deren analytischer Ausdruck: $y=f(a, \alpha)$. 170. Diese Multiponibeln nähern sich einer vollkommenen Konstanten an. Hierbei unterliegen die α-Komponenten einer progressiven Elimination, so dafs schliefslich die vollkommene Konstante mit der Konstante a zusammenfällt: diese ist somit allein im höchsten Sinn als biologisch haltbar anzunehmen; die α-Komponenten dagegen als biologisch unhaltbar. 171. Zu einem ausgesagten Begriff von denkbar gröfster Setzbarkeit wäre ein Idiosyndem $y=f(a, \alpha)$ als empiriokritischer Substitutionswert anzunehmen. 172. Als Abhängige der Idiosyndeme sind nun aber die historisch ausgesagten Weltbegriffe zu bezeichnen, welche mithin aus den Abhängigen der Konstante a und solchen der α-Komponenten und d. h.: aus dem Universalbegriff und variabeln Beibegriffen zusammengesetzt sind. Da letztere sich ausschalten, so nähern sich die Weltbegriffe selbst dem reinen Universalbegriff an. 173. Es wäre mithin die erste Frage: Welches sind die historisch ausgesagten Weltbegriffe?

Seite

Und die zweite: Welches in diesen Weltbegriffen sind die Beibegriffe — welches der Universalbegriff? 174. Als Beibegriffe würden diejenigen Bestandteile zu denken sein, welche tatsächlich der Ausschaltung verfallen sind; als Universalbegriff derjenige Bestandteil, welcher in keinem Weltbegriff ausgeschaltet werden konnte. 175. Da die Angabe der historisch ausgesagten Weltbegriffe auch die Angabe der ausfallenden Bestandteile und somit die Beantwortung der ersten Frage (von n. 174) diejenige der zweiten einschliefsen würde, so würde für unseren Zweck die Behandlung der ersten Frage ausreichen; doch ist diese durch die Frage zu ergänzen: Welche Weltbegriffe sind, als in der Entwickelungslinie der bereits verwirklichten gelegen, weiterhin noch denkbar? 95

III. 176. Die Kr. d. r. Erf. hatte zwischen „Form“ und „Inhalt“ der Weltbegriffe zu unterscheiden versucht. Auf Grund dieser Unterscheidung stellten sich zwei Aufgaben — die eine auf die Form, die zweite auf die Inhalte der Weltbegriffe bezüglich —, von denen die Kr. d. r. Erf., ihrer Natur nach, aber nur die erste zu behandeln hatte. 177. Ausgewählte Ergebnisse der Behandlung jener ersten Aufgabe. Das Welträtsel. 178. Eigentümliche Schwierigkeiten der zweiten, auf die Inhalte der Weltbegriffe bezüglichen Aufgabe modifizieren dieselbe. 179. Ihre definitive Formulierung. 180. Der erste Teil der formulierten zweiten Aufgabe — die Bestimmung der Änderungen der in die menschheitliche positive Entwickelung eingeführten ‘Weltbegriffe’ gemäfs den geschichtlichen Aussagen — hat bereits in dieser Schrift, so weit als vom Zweck erfordert, seine Behandlung gefunden. 181. Bemerkung zu dem ersten Teil der zweiten Aufgabe. 182. Die der progressiven Elimination geschichtlich bereits verfallenen Werte sind zugleich konkrete Formen und Produkte der Introjektion, als deren empiriokritischer Substitutionswert α-Komponenten der zuzuordnenden *bestimmten Änderung des Systems C* anzunehmen sind 99

IV. 183. Übergang zu dem zweiten Teil der zweiten Aufgabe: die Bestimmung der Änderungen der den Idiosyndemen zuzuordnenden ‘Weltbegriffe’ gemäfs ihrer Denkbarkeit als künftige Aussagen. Ausgang vom heutigen ‘Idealismus’. 184. Die ‘Erinnerung’ des Idealisten an seinen ehemaligen ‘Realismus’. 185. Bedeutung dieser Erinnerung: der Realismus repräsentiert einen Wert G, der Idealismus einen Wert $G + \Delta G$. 186. Der erinnerte ‘Weltbegriff’ ist, gegenüber dem erworbenen, weder praktisch noch theoretisch ohne ‘Realitätsbedeutung’. 187. Die dem idealistischen ‘Weltbegriff’ zuzuordnende Endbeschaffenheit $\Gamma + \Delta\Gamma$ als Glied einer noch unabgeschlossenen Vitalreihe. Tendenz des Systems *C* zur Restitution des Γ, als der Unabhängigen (2. Art) zum natür-

Seite

lichen 'Weltbegriff'. Der entsprechende Aussage-Inhalt. 188. Das dem Idealismus fühl-, aber nicht findbare auszuschaltende Moment ist die Introjektion. 189. Auch diese selbst (und nicht nur ihre historisch verwirklichten Formen und Produkte) ist mithin ein der Ausschaltung verfallener, von α-Komponenten abhängiger Bestandteil des 'Weltbegriffes'. 105

V. 190. Ist nach Ausschaltung der Introjektion der übrigbleibende Bestandteil des 'Weltbegriffes' der reine Universalbegriff und mithin die Abhängige der Konstante a? Zerlegung dieser Frage in zwei: 1) Was bleibt übrig? 2) Ist der übrigbleibende 'Weltbegriff' als der reine Universalbegriff anzunehmen? 191. Beantwortung der ersten Frage: Der nach der Ausschaltung übrigbleibende 'Weltbegriff' ist derjenige, welcher das 'Gemeinsame' alles Vorgefundenen zum Inhalte hat. Angabe dieses 'Gemeinsamen'. 192. Dieser übrigbleibende 'Weltbegriff' fällt inhaltlich mit dem natürlichen 'Weltbegriff' zusammen 110

VI. 193. Die zweite in n. 190 formulierte Frage: Ist der übrigbleibende natürliche 'Weltbegriff' als der reine Universalbegriff anzunehmen? Die einzelnen Bedingungen zu dieser Annahme. 194—199. Die Erfüllung dieser Bedingungen durch den natürlichen Weltbegriff. 200. Der natürliche Weltbegriff dürfte demnach als der reine Universalbegriff anzunehmen sein 111

Anmerkungen 116

EINLEITUNG.

Allgemeine Bemerkungen zum Gegenstand.

1. — Wenn ich eine „Vermutung“, einen „Glauben“, ein „Wissen“ u. s. w. in Bezug auf mich selbst voraussetze, so setze ich eben hierin zweierlei voraus:

1) das, *was* ich vermute, glaube, weifs u. s. w. (z. B. eine bestimmte Quantität — im Gegensatz zu einer andern Quantität); und
2) dafs ich dies „was“ (die bestimmte Quantität) z. B. *vermute* (im Gegensatz etwa zu der Denkbarkeit, dafs ich sie *wisse*).

In diesem Unterschied bezeichne ich das, *was* ich vermute u. s. w. (im Beispiel: die bestimmte Quantität) als den Inhalt der Voraussetzung; dafs es just *vermutet* oder *geglaubt* u. s. w. ist, als einen Charakter, in welchem jenes „was“ (die bestimmte Quantität) mir gesetzt ist. Bei einer als Vermutung u. s. w. bezeichneten Voraussetzung unterscheide ich also: die Vermutung u. s. w. als Inhalt — und: die Vermutung u. s. w. als Charakter.

2. — Denke ich, dafs ich z. B. eine bestimmte Quantität erst vermutet, dann geglaubt, zuletzt gewufst

habe, so habe ich in der Beziehung: *Inhalt-Charakter* den Inhalt als das Konstante und den Charakter als das Variable betrachtet; denke ich, wie Verschiedenes ich etwa in meinen verschiedenen Lebensaltern geglaubt habe, so habe ich den Charakter als das Konstante und den Inhalt als das Variable behandelt.

3. — In Anwendung der gleichen Unterscheidung auf die Erfahrung kann ich den allgemeinen Gegenstand der folgenden Untersuchung sogleich mit wenigen Worten angeben: die Erfahrung als variabler Inhalt.

4. — Indessen, da doch die Erfahrung als Charakter auch mit zu einem Erfahrungsinhalt selbst werden kann (daher die Unterscheidung zwischen Erfahrung als Charakter und als Inhalt nur relativ durchführbar ist), und um zugleich die Gültigkeit unserer Untersuchungen betreffend den Erfahrungsinhalt von allen speziellen Voraussetzungen über die Erfahrungscharakteristik möglichst unabhängig zu machen, soll hier zur Anerkennung eines Inhaltes als Erfahrung nichts vorausgesetzt werden: als dafs er als ein **Vorgefundenes** gesetzt sei — im Gegensatz zu etwaigen anderen Inhalten, welche auch wohl als ein Seiendes, aber nicht zugleich als ein Vorgefundenes gesetzt sind, und unter Absehung von aller besonderen Bestimmung des für die Erfahrung selbst eventuell eigentlich charakteristischen Momentes[1]).

5. — Aber nicht die einzelne Erfahrung als Inhalt oder, mit dem gebräuchlicheren Ausdruck, der einzelne Erfahrungsinhalt, die Einzelerfahrung, nicht das einzelne Vorgefundene wird es sein, was wir zu behandeln haben werden; nicht ein System irgend welcher *Erfahrungen* ist es, auf das wir abzielen. Das

bleibe Sache der empirischen Einzelwissenschaften; unsere Sache wird nur der allgemeine Inhalt der Erfahrung — des Vorgefundenen sein, und zwar auch nur, soweit er die Frage: *'Was ist alles?'* zu beantworten vermöchte. Dieses aber wiederum nicht durch die Bestimmung eines 'einheitlichen Urstoffes', der 'allen Dingen' gemeinsam wäre; sondern durch Angabe dessen, was aller Anschauung der Gesamtheit des Vorgefundenen gemeinsam ist. Der allgemeine Inhalt des Vorgefundenen, welcher uns zu beschäftigen hat, wird also ein Begriff von denkbar gröfster Setzbarkeit sein: der philosophische Weltbegriff im Gegensatz zum naturwissenschaftlichen. Nicht mit der Welt, sofern sie — gleichgültig hier, mit welchem Recht — als ein Einzelding gedacht wird; sondern mit der Welt, sofern sie der Inhalt eines allgemeinen Begriffs zu sein scheint — nicht auf die Lösung des 'Weltproblems', sondern auf die Lösung des 'Welträtsels' wird sich unsere Betrachtung beziehen[2]).

ERSTER ABSCHNITT.

Der natürliche Weltbegriff.

ERSTES KAPITEL.

Der natürliche Weltbegriff im allgemeinen.

I.

6. — Was am Anfang meiner „geistigen“ Entwickelung war, darüber sucht die Philosophie mir vermittelst spezieller *Theorien* Belehrung zu verschaffen; was aber am Anfang meines Philosophierens war, darüber kann ich selbst unmittelbare Auskunft geben. Wenn ich abziehe, was zufällige und wechselnde Einflüsse des Lebens und der Schule von aufsen vorübergehend hinzutrugen, so war es das Folgende:

Ich mit all meinen Gedanken und Gefühlen fand mich inmitten einer Umgebung. Diese Umgebung war aus mannigfaltigen Bestandteilen zusammengesetzt, welche untereinander in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit standen. Der Umgebung gehörten auch Mitmenschen an mit mannigfaltigen Aussagen; und was sie sagten, stand zumeist wieder in einem Abhängigkeitsverhältnis zur Umgebung. Im übrigen

redeten und handelten die Mitmenschen wie ich: sie antworteten auf meine Fragen wie ich auf die ihren; sie suchten die verschiedenen Bestandteile der Umgebung auf oder vermieden sie, veränderten sie oder suchten sie unverändert zu erhalten; und was sie taten oder unterliefsen, bezeichneten sie mit Worten und erklärten für Tat und Unterlassung ihre Gründe und Absichten. Alles, wie ich selbst auch: und so dachte ich nicht anders, als dafs Mitmenschen Wesen seien wie ich — ich selbst ein Wesen wie sie.

7. — Das war die Welt, wie ich sie am Anfang meines Philosophierens als ein Seiendes, Sicheres, Bekanntes, Vertrautes, Begriffenes vorfand — wie sie als Gedanke mit mir weiterlebte — wie sie mir als Tatsache stetsfort von neuem wiederkehrte und in allen Wiederholungen dieselbe blieb. Mit einem Wort: es war der Inhalt meines anfänglichen Weltbegriffs[3]), der sich freilich noch in der Form mit der lebendigen Anschauung deckte und noch nicht in eine 'logische' Normalform des Begriffs gebracht war.

8. — Dieser ganze in Bezug auf mein Philosophieren anfängliche Weltbegriff würde erheblich an wissenschaftlicher Bedeutung gewinnen, wenn seine Setzbarkeit dahin erweitert werden dürfte, dafs auch alle übrigen Philosophen am Anfang ihres Philosophierens den gleichen Begriff von der Welt gehabt haben, dafs mithin die von diesem Anfangs-Weltbegriff *abweichenden* Weltbegriffe der Philosophien in Bezug auf ebendiesen Anfangsbegriff als *Variationserscheinungen* betrachtet werden können; dafs dieser anfängliche Weltbegriff der Philosophen auch der allgemeine Weltbegriff der zur Aussage befähigten Menschen sei, solange nicht Psychosen oder — eben die Philosophien

ihn variierten; dafs dieser Begriff mithin der natürliche Weltbegriff für die Menschen im allgemeinen sei und für die Philosophen im besonderen der natürliche Ausgangspunkt ihres Philosophierens.

9. — Die Frage, welche sich mir nun angesichts der inhaltlichen Variationen dieses Weltbegriffes stellt, ist: Wenn dies der allgemeine und natürliche Weltbegriff der Menschen ist — was nötigt zu seiner Variation?

Ich bemerke sogleich hier: die Variationen des natürlichen Weltbegriffes, welche ich hier im Auge habe, betreffen das Prinzipielle der gesamten Weltanschauung und nicht Änderungen des durch den (im höheren Sinn) zufälligen Standort bedingten Weltbildes. Mit der viel zitierten Änderung der Ansicht, dafs sich die Sonne um die Erde bewege, in die Auffassung, dafs sich die Erde um die Sonne bewegt, steht etwa die Änderung der Auffassung, dafs sich in der Eisenbahnstation mein Zug bewege und der gegenüberbefindliche stehe, in die Ansicht, dafs der gegenüberbefindliche Zug sich bewege und der meine stehe, prinzipiell auf einer Stufe; aber nicht die Änderung der Ansicht, dafs Sonne, Erde, Eisenbahnstation und Zug ihre allgemeinen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen von sich aus besitzen, in die Auffassung, dafs jene 'Objekte' diese Bestimmungen vom 'erkennenden' 'Subjekte' aus empfangen. Mit der Änderung der Ansicht von der Zusammensetzung der Umgebungsbestandteile aus mikroskopisch 'erkennbaren' Teilchen in die Auffassung ihrer Zusammensetzung aus 'letzten' Teilen, welche nach menschlicher Voraussicht auch dem bestbewaffneten Auge unzugänglich bleiben, steht prinzipiell auf einer Stufe die Änderung der Auffassung von der (makroskopisch) sichtbaren Strukturlosigkeit etwa des Gehirns in die Ansicht von dessen dem bewaffneten Auge sichtbaren Zusammensetzung aus Zellen; aber nicht die Änderung der Ansicht der Umgebungsbestandteile als 'unabhängig von uns' bestehender Sachen in die Auffassung derselben als 'Erscheinungen', welche nichts sind als 'Vorstellungen in uns'.

II.

10. — Was ich hier als den natürlichen Weltbegriff bezeichnet habe, setzt sich aus zwei nach formal-logischer Schätzung ungleichen Werten zusammen: aus einer Erfahrung und einer Hypothese.

Die Erfahrung — das Vorgefundene — umspannt mich selbst und meine Umgebung mit ihren Bestandteilen (zu denen auch die Mitmenschen zählen), ferner gewisse dazugehörige Abhängigkeiten.

Die Hypothese liegt in der Deutung, die ich den Bewegungen (einschliefslich denen der Sprachwerkzeuge und also auch den durch die letzteren erzeugten Tönen und Geräuschen) der Mitmenschen gebe — in der Deutung also: dafs sie *Aussagen* seien, d. h. dafs sie sich z. B. wieder auf Töne und Geräusche oder auf einen Geschmack oder auf einen Willen, ein Gefühl u. s. w. ebenso beziehen, wie dies bei meinen Worten und Taten der Fall ist. Und diese in Bezug auf den Mitmenschen hiermit angenommenen Töne, Gefühle u. s. w. werden durch diese Beziehung ebenso zu einem *Ausgesagten*, zum *Inhalt* der Aussage, wie meine eigenen Worte und Taten durch ihre Beziehung auf meinen Willen u. s. w. einen *Sinn* haben.

Den empirischen und den hypothetischen Teil dessen, was als der natürliche Weltbegriff eingeführt wurde, wird es sich empfehlen, vorerst möglichst reinlich auseinanderzuhalten.

Die unmittelbare Veranlassung zu dieser Auseinanderhaltung ist mir durch das mannigfache Erlebnis gegeben, dafs die Umgebungsbestandteile, welche ich vorfinde, und die Inhalte, welche ich mit Beziehung auf diese Umgebungsbestandteile ausgesagt erhalte, sehr häufig sich ganz erheblich unterscheiden. Führt dieser Unterschied unmittelbar zur Unterscheidung meiner Umgebungsbestandteile von den Aussage-Inhalten meiner Mitmenschen, so hat denselben Erfolg, wenn auch mittelbar, aber vielleicht in noch höherem Mafse, die historische Bedeutung jener Unterschiede — welche Bedeutung ich hier als gekannt voraussetzen darf.

11. — Bei dem in formal-logischer Hinsicht so ungleichen Wert von Erfahrung und Hypothese könnte der Gedanke nahetreten, jenen hypothetischen Teil meines

natürlichen Ausgangspunktes zu sichererem Fortgange der wissenschaftlichen Entwickelung fortan gänzlich aufser Verwendung zu lassen: ich hätte es dann nur noch mit der Erfahrung zu tun — die logische Wertung wäre eine völlig einheitliche. Zweifellos ist ja auch eine Ausscheidung jenes hypothetischen Teiles aus der wissenschaftlichen Betrachtung der Mitmenschen denkbar; ich kann (Übung vorausgesetzt) die Mitmenschen als zwar aufserordentlich komplizierte, aber reine (gedanken- und gefühllose) Mechanismen denken. Dafs die menschliche Gesellschaft als System reiner Mechanismen mir recht unheimlich und gespenstisch erscheinen müfste, wäre zu erwarten; dürfte aber kein Grund sein, diese Auffassung abzuweisen.

12. — Ein allgemein-erkenntnistheoretisches Moment ist es, welches die angedeutete Auffassung der Mitmenschen abzulehnen anrät; ganz abgesehen von der Unfruchtbarkeit und der Schwierigkeit einer konsequenten Durchführung der Annahme einer ausschliefslich mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen (und Laute)[1]).

Wenn, was die Ausscheidung des hypothetischen Bestandteiles meines natürlichen Ausgangspunktes befürworten könnte, ihr formal-logischer Charakter eben als Hypothese — im Gegensatz zur Erfahrung — ist; so ist, was ihre Beibehaltung empfiehlt, gerade ihre inhaltliche Übereinstimmung mit der Erfahrung. Denn in dem einzigen Fall, wo ich die Bewegungen (und Laute) eines als 'Mensch' bezeichneten Mechanismus nach allen Beziehungen aus eigener Erfahrung kenne, kenne ich sie in bestimmten Beziehungen zu Gedanken, Gefühlen, Wollungen u. s. w.

Die Annahme einer blofs-mechanischen Bedeutung

der Bewegungen (und Laute) des Mitmenschen entfernt sich somit inhaltlich weiter von meiner Erfahrung als die Annahme einer nicht-nur-mechanischen Bedeutung.

Beide Annahmen können also gemacht werden. Wähle ich die erste, so habe ich es ausschliefslich mit Selbsterfahrenem zu tun; wähle ich die zweite Annahme, so *führe* ich ebendieselben genau definierten äufseren Bewegungsvorgänge, die ich bei mir selbst in bestimmten Beziehungen zu Gefühlen, Gedanken, Wollungen u. s. w. erfahre, bei dem Mitmenschen auf die prinzipiell gleichen Beziehungen *zurück* — und d. h. eben auf ein Selbsterfahrenes. Nicht mit der letzteren, sondern mit der ersteren Annahme würde ich einen Gedankeninhalt zugelassen haben, welcher wesentlich vom Inhalt meiner Gesamterfahrung abweicht.

13. — Da ich nicht selbst der Mitmensch bin, so ist die Annahme, dafs die mitmenschlichen Bewegungen (und Laute) eine mehr als nur-mechanische Bedeutung haben, auch nicht durch mich verifizierbar. Aber der Mitmensch, welcher findet, dafs seine Bewegungen (und Laute) in der Tat zu einem grofsen Teil als *gewollte* charakterisiert seien, dafs sich seine Laute auf Gedanken, Gefühle, Wollungen u. s. w. beziehen — dem ist der Inhalt meiner „Annahme" der Inhalt seiner „Erfahrung". So schmilzt denn der Unterschied des empirischen und des hypothetischen Teiles meines natürlichen Weltbegriffs in materialer Hinsicht auf den Unterschied eigener und fremder Erfahrung zusammen.

14. — Im übrigen ist es im Grunde nur eine andere Form der Annahme einer nicht-ausschliefslich-mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen (und Laute), wenn ich sage, dafs die Mitmenschen Wesen seien wie ich — ich ein Wesen wie sie. In dieser Form bezeichne ich jene Hypothese als die empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit.

Mit dem Zusatz „menschlich“ will ich die *prinzipielle* Gleichheit, die mit einer allfälligen politischen, sozialen oder moralischen nicht zu verwechseln ist, nicht von anderen Lebewesen, z. B. von den höheren Tieren, sondern nur die Tierwelt von meiner jetzigen Betrachtung ausschliefsen.

III.

15. — Mit der (n. 10) geforderten Auseinanderhaltung meiner Erfahrung (meiner selbst und meiner Umgebung) auf der einen — und der Inhalte von Aussagen meiner Mitmenschen auf der anderen Seite ist nichts als eine Methode der wissenschaftlichen Behandlung dieser Bestandstücke meines natürlichen Weltbegriffs — in sich selbst und in ihrer Beziehung zueinander, zu den Mitmenschen und mir selbst — verstanden; alle Annahmen über das '*Wesen*' dieser Bestandstücke und ihrer Beziehungen — soweit sie das, was der natürliche Weltbegriff bereits enthält, positiv oder negativ vermehren — bleiben durch jene Auseinanderhaltung vollständig unberührt.

Im Sinne dieser, wie angedeutet, rein methodologischen Auseinanderhaltung wende ich hier dieselbe Bezeichnung der Bestandstücke des natürlichen Weltbegriffes an, welche ich in der Kritik der reinen Erfahrung zur Vermeidung des vorzeitigen Einflusses der Theorien gebraucht habe: jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Bestandteil meiner Umgebung vorausgesetzt wird, bezeichne ich mit R; jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage eines Mitmenschen angenommen wird, bezeichne ich mit E[5]).

16. — Da durch die Annahme, dafs die mitmenschlichen Bewegungen (und Laute) im selben Sinn wie die meinen mit Gedanken, Gefühlen, Wollungen u. s. w.

in Beziehung stehen, nichts dem natürlichen Ausgangspunkte hinzugefügt wird, was nicht schon *begrifflich* in ihm enthalten war; so drängt diese Annahme dem natürlichen Weltbegriff auch kein heterogenes Merkmal auf: die von Mitmenschen ausgesagten Inhalte, d. h. die E-Werte, sind Werte prinzipiell wie diejenigen, die ich selbst aussage. Sie bedeuten mithin wohl eine Dualität oder Pluralität, aber, an sich genommen, noch durchaus nicht einen Dualismus im prinzipiellen, philosophischen Begriff dieses Wortes; denn der Unterschied des empirischen und des hypothetischen Teiles reduziert sich (wie n. 13 erwähnt) auf den Unterschied eigener und fremder Erfahrung. Diese Erfahrungen sind aber miteinander vergleichbar — in dem Sinne, wie etwa ein eigenes und ein fremdes Leiden miteinander überhaupt vergleichbar sind; und zwar sind diese Erfahrungen vergleichbar und homogen, weil ich sie von vornherein prinzipiell als vergleichbare annehme — und ich nehme sie so und nicht anders an, weil jede andere Annahme eine minderwertige Hypothese wäre.

ZWEITES KAPITEL.

Analytische Momente des natürlichen Weltbegriffes.

I.

17. — Da der geforderten Auseinanderhaltung der R- und E-Werte eben nur eine methodologische Bedeutung zukommt, so ist bis jetzt noch nichts getan, was den natürlichen Weltbegriff seinem Inhalte nach prinzipiell abändert. Ehe wir nun die sich entwickeln-

den Variationserscheinungen selbst in Betracht ziehen, wird es sich empfehlen, einige wichtigere Momente des noch unvariierten natürlichen Weltbegriffs hervorzuheben.

18. — Dies würde zunächst zwei Unterschiede im allgemeinen Inhalt der Aussagen selbst betreffen:

1. Der erste Unterschied ist derjenige von Elementen und Charakteren, wobei unter dem ersteren Ausdruck Werte wie 'grün', 'kalt', 'hart', 'süfs' u. s. w. — unter dem letzteren Ausdruck Werte wie 'angenehm', 'unangenehm' u. s. w. verstanden sind [6]).
2. Der zweite Unterschied ist derjenige von Sachen und Gedanken.

19. — Zu dem letzteren Unterschied ist vor der Hand (wir kommen später darauf zurück) zweierlei zu bemerken:

A. Ich setze den Fall, ein Bestandteil meiner Umgebung sei das Porträt eines Mitmenschen, der selbst früher genügend oft ein Bestandteil meiner Umgebung gewesen. So ist das Porträt dieses Mitmenschen, das ich als Sache vor mir habe, mit dem Aussehen meines Freundes selbst, das ich mir in Gedanken vergegenwärtige, vergleichbar. Ich kann dann finden, die Farben, die Haut, die Augen u. s. w., die Gröfsenverhältnisse und die Anordnung der einzelnen Gesichtsteile u. s. w. seien dieselben oder andere; und ich kann den Erfolg der Vergleichung als Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, als Übereinstimmung oder Abweichung u. ä. bezeichnen.

Ziehen wir für einmal noch das Nachbild [7]) heran, so haben wir die Reihe: Sache, Nachbild, Gedanke; und sämtliche Glieder dieser Reihe sind untereinander

vergleichbar. Damit ist nun freilich zugleich gesagt, dafs sie auch als verschiedene zu bezeichnen seien. Sind aber die Glieder dieser Reihe, solange man sie in ihrem natürlichen Verhältnis läfst, als *relativ* oder *absolut* (toto genere) verschiedene zu bezeichnen?

Nun ist freilich einigermafsen konventionell, was man als relative oder absolute Verschiedenheit gelten lassen will; und ich würde von vornherein darauf verzichten müssen, diejenigen, welche die Verschiedenheit etwa von *Sache* einerseits und von *Nachbild* und *Gedanke* andererseits durchaus als absolute bezeichnen wollen, zu einer Änderung ihres Begriffsgebrauchs zu bewegen. Für die anderen möchte ich nur konstatieren: Schliefst, wie es erfahrungsgemäfs ist, der natürliche Weltbegriff die relative Vergleichbarkeit von Sache einerseits und andererseits Nachbild und Gedanke ein, so schliefst er damit die absolute Unvergleichbarkeit aus und ebendamit die absolute Ungleichartigkeit, die absolute Heterogenität zwischen Sache und Gedanke. Auch hier besteht also innerhalb des unvariierten natürlichen Weltbegriffs wohl eine Dualität, aber kein Dualismus im prinzipiellen philosophischen Sinne.

20. — B. Zu dem Unterschied von Sache und Gedanke ist sodann zu bemerken: Häufig wird in Verbindung mit den Sachen die Bezeichnung 'Wahrnehmung' und in Verbindung mit dem Gedanken die Bezeichnung 'Vorstellung' gebraucht: 'man nimmt einen Baum als Sache wahr' — 'man kann sich alles Mögliche in Gedanken vorstellen'. Vorausgesetzt, dafs — solange sich die Mitmenschen dem als Sache und Gedanke Bezeichneten gegenüber nur *beschreibend* verhalten — diese weiteren Bezeichnungen der Sachen als wahrgenommener oder Wahrnehmungen und der Ge-

danken als vorgestellter oder Vorstellungen nicht blofs mit anderen Worten dasselbe besagen, sondern überhaupt ein *analytisches Merkmal* der Sachen und Gedanken betreffen; so scheint dies nur in einer Modifikation der uneigentlichen Gefühle zu bestehen[8]).

II.

21. — Zur Hervorhebung weiterer wichtiger Momente des natürlichen Weltbegriffs mögen einige Fälle dienen.

Zunächst der folgende Fall: Es stand, als ich eine Wohnung bezog, im Nachbargarten ein Baum *R* — er war älter als ich; man sagte mir, wer ihn vor meiner Geburt gepflanzt. Ich selbst fand ihn vor — in seiner Form, mit seinem Stamme und seiner Krone, mit seinen Ästen, Zweigen und Blättern; ich fand ihn vor mit der Entwickelung seiner Blüten und Früchte, mit seiner jährlichen Neubildung des Laubes, das im Herbst seine Farben wechselte und dann abfiel; ich fand ihn vor in allen zugehörigen räumlichen und zeitlichen Anordnungen. Nach einer stürmischen Nacht fand ich ihn morgens einer Anzahl seiner Zweige beraubt, die teils in den übrigen Ästen hängengeblieben waren, teils verstreut am Boden lagen. Und nach einem sehr kalten Winter belaubte er sich nicht wieder; er war erfroren und abgestorben.

Ich entnehme hieraus, dafs der Baum *R* und andere Umgebungsbestandteile, die ich in gleicher Weise wie diesen vorfinde, in ihrer Zusammensetzung und räumlichen Anordnung, ihren Bestandteilen und Zahlenverhältnissen, ihrem partiellen Beharren oder Wechseln, ihrem zeitlichen Entstehen und Vergehen überhaupt — dafs sie hierin unabhängig von meiner Gegenwart

oder Abwesenheit sind, dafs sie also im angedeuteten Sinne als Unabhängige bestimmt werden können.

22. — Diesen Unabhängigen gegenüber kann ich mich aber, ohne den natürlichen Weltbegriff zu verlassen, theoretisch auf zwei Weisen verhalten:

Ich fasse ausschliefslich einen Umgebungsbestandteil oder, wenn ich deren zwei (mit ihren Beziehungen zueinander) bestimmen will, diese zwei ins Auge und betrachte sie (und ihre Beziehungen) als etwas Absolutes, was ich einfach „nehme“, wie es sich „gibt“, und „beschreibe“, wie ich es „vorfinde“. Hierbei bleibe „ich“ selbst ganz aufser Betracht und der Umgebungsbestandteil ganz aufser Beziehung zu mir, dem Betrachtenden und Beschreibenden: diese Betrachtungsweise möge als die absolute bezeichnet werden.

Schon hieraus ergibt sich, welcher Art das andere theoretische Verhalten sein werde, das ich gegenüber den Umgebungsbestandteilen einzunehmen vermag: ich finde mich oder einen Mitmenschen nicht bedeutungslos hinsichtlich desjenigen, als was sich der Umgebungsbestandteil „gibt“; ich reflektiere nunmehr bei der Betrachtung des Umgebungsbestandteiles zugleich auf die Beschaffenheit des bei der Betrachtung doch auch „beteiligten“ Ich und betrachte die Umgebungsbestandteile nicht mehr „an sich und für sich“, sondern „an sich und für mich“ — als etwas Relatives, was ich als ein Glied einer Beziehung zu „nehmen“ habe, deren anderes Glied das Individuum, das sogenannte Ich, ist, und was ich nicht mehr als etwas beschreiben kann, das aufserhalb dieser Beziehung „gegeben“ wäre. Diese zweite Betrachtungsweise sei als die relative bezeichnet.

23. — Ich nehme ferner den Fall, dafs ich ge-

legentlich das Gebirge bei föhnigem Wetter erblicke: ich bin überrascht, wie nahe es *scheint*, das doch so entfernt *ist*. Ich habe mit einer Nadel eine Karte durchstochen und blicke durch die kleine Öffnung zum hellen Himmel empor; ich sehe seltsame Körperchen (mouches volantes), die im Glaskörper meines Auges *sind*, aber vor demselben *erscheinen*; und wenn ich den Blick auf eines dieser Körperchen zu richten versuche, so *scheint* dasselbe sich schnell zu bewegen. Und andererseits, wenn ich[9]) sie ohne die durchlöcherte Karte gegen den hellen Himmel und durch die Fensterscheibe erblicke, so bemerke ich, ein Bläschen der Scheibe fixierend, dafs sie eine bestimmte Bewegung, die sie nur zu haben *schienen*, in *Wirklichkeit* besitzen. Ich errichte auf einer Geraden ein Lot und erhalte so zwei rechte Winkel, von denen ich den einen durch eine gröfsere Anzahl von Geraden teile: so *sind* die rechten Winkel gleich, aber der eingeteilte *erscheint* gröfser[10]). Das Papier, auf welches ich schreibe, *ist* weifs; zufällig liegt neben mir eine auf rotem Papier gedruckte Reklame, die ich in halber Zerstreuung lese: ich wende mich zum Schreiben zurück, und nun *erscheint* mir mein Papier grünlich.

Ich entnehme hieraus, dafs bei der absoluten Betrachtung der Umgebungsbestandteile dieselben e i n e s zu *sein*, ein a n d e r e s zu *scheinen* vermögen oder, allgemeiner, dafs etwas *sein* oder *scheinen* kann.

24. — Ich setze nun weiter den Fall, dafs irgend ein Baum R heute in meinem Garten gepflanzt worden sei, ehe ein täglicher Gast, der Mitmensch M, mich besucht hat. Nun kommt derselbe und ruft aus: 'Ein neuer Baum!' Dieser Aussage folgend, nehme ich an, dafs die E-Werte des Mitmenschen um einen vermehrt

worden sind, dessen Beschreibung demjenigen R-Wert entspricht, welchen ich als Bestandteil meiner Umgebung vorfinde; und dies auch dann noch, wenn ich den Baum „willkürlich" z. B. durch Verbiegen und Abbrechen von Zweigen verändere: der Aussage-Inhalt des M folgt meinen Veränderungen des Baumes.

Ich entnehme hieraus, dafs auf dem Boden der relativen Betrachtungsweise R irgendwie Änderungsbedingung für die E-Werte ist, welche ich in Bezug auf M annehme; und dafs umgekehrt diese E-Werte wie immer, aber jedenfalls im selben Sinn Abhängige von R sind[11]).

25. — In dem Abhängigkeitsverhältnis zwischen R und dem Aussage-Inhalt des M ist doch aber nicht nur R Bedingung dafür, dafs ein entsprechender Inhalt ausgesagt werden konnte; sondern vor allem auch M selbst. Nicht nur, dafs ich ganz allgemein einen E-Wert nicht in Bezug auf einen Mitmenschen M annehmen kann, wenn ich nicht auch M annehme (ich kann z. B. weder den Glauben — etwa den christlichen — eines Menschen annehmen, wenn ich nicht auch den Menschen dazu annehme, noch auch eine 'wissenschaftliche Tatsache' — etwa des Galilei oder Newton — ohne Galilei und Newton dazu); sondern es zeigt sich auch ganz speziell, dafs der von R abhängige Aussage-Inhalt an bestimmte B e s t a n d t e i l e von M mit bestimmten Beschaffenheiten gebunden ist.

Diese Bestandteile des M sind die peripherischen Endigungen seiner sensibeln Nerven, seine sensibeln Nervenfasern selbst und schliefslich derjenige in seinem Umfang unbestimmt zu lassende Teil des nervösen Zentralorganes, welchen wir in seiner Gesamtheit als das System C bezeichnen.

Ich kann also bei der relativen Betrachtungsweise R als Änderungsbedingung der in Bezug auf M anzunehmenden E-Werte nur annehmen, wenn M und in M das System C Bestandteile meiner Voraussetzung sind.

Hieraus entnehme ich: Wenn R Änderungsbedingung für die in Bezug auf M anzunehmenden E-Werte ist, so ist R Änderungsbedingung zunächst für die peripherische Endigung bestimmter Nerven, weiterhin dieser Nerven selbst und endlich des Systems C des M; und wenn der R zuzuordnende, in Bezug auf M angenommene E-Wert überhaupt von R abhängt, so hängt er mittelbar von Änderungen der peripherischen sensibeln Nerven, unmittelbar von Änderungen des Systems C des M ab.

Diese Änderungen des Systems C, von denen die E-Werte unmittelbar abhängen, lassen sich genauer als „Schwankungen des Systems C“ bestimmen.

Infolge dieser Unmittelbarkeit der Abhängigkeit kann E als Gedanke in Bezug auf M noch angenommen werden, wenn selbst der ganze peripherische Nerv zerstört wurde; aber E kann auch nicht als Gedanke (so wenig übrigens wie ein christlicher Glaube oder wie eine wissenschaftliche Tatsache) in Bezug auf M angenommen werden, wenn das System C in M zerstört wäre[12]).

26. — In den voraufgehenden Annahmen der relativen Betrachtungsweise sind drei Abhängigkeitsverhältnisse enthalten. Wir hatten ein Abhängigkeitsverhältnis: 1) zwischen R und den in Bezug auf M angenommenen E-Werten; 2) zwischen R und dem System C des M, das wir als C_M bezeichnen wollen, also zwischen R und C_M; und 3) zwischen C_M und diesen E-Werten. Die allgemeine Formel ist für alle drei Abhängigkeiten dieselbe: Wenn das erste Glied geändert wird, so ändert sich auch das zweite. Aber

nur in Fall 2) ist die Abhängigkeit zugleich ein Spezialfall des Gesetzes der Erhaltung der Energie: eine physische Funktionalbeziehung; in Fall 1) und 3) haben wir blofs — wie wir es nennen wollen — eine rein logische Funktionalbeziehung.

27. — Wie die Änderungen des Systems C_M in Beziehung zu den Aussage-Inhalten des M als Unabhängige gedacht werden konnten[13]), so können auch die Umgebungsbestandteile R_1, R_2 . . , von welchen die Änderungen des Systems C_M abhängen, in Beziehung zu diesen (als ihrem Bedingten) als Unabhängige gedacht werden. Zur Unterscheidung dieser beiden Arten Unabhängiger seien, indem wir die Umgebungsbestandteile R_1, R_2 . . . die Unabhängigen 1. Art benennen, jetzt die Änderungen des Systems C als die Unabhängigen 2. Art bezeichnet.

28. — Da nach der Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit (n. 14) im selben Sinn, in welchem ein Mitmensch Bestandstück meiner Erfahrung ist, auch *ich* Bestandstück der Erfahrung des Mitmenschen sein kann; so kann auch im selben Sinn, in welchem ich die Aussage-Inhalte des Mitmenschen als unmittelbar Abhängige der Änderungen seines Systems C bestimme, der Mitmensch den Inhalt meiner Aussagen als unmittelbar Abhängige meines Systems C bestimmen.

29. — Ich setze endlich den Fall, dafs eine Nadel in meine Fingerspitze eindringe und das als „Ich“ Bezeichnete um den Wert *schmerzhafter Stich* vermehrt werde. Würde ich den Vorgang durch Zerlegung meines beteiligten Ich weiter verfolgen, so träfe ich auch bei mir selbst auf die Bestandteile: peripherisches Nervenende, Nervenfaser und schliefslich System C[14]).

Ich entnehme hieraus: Wenn und sofern ich auch mir selbst gegenüber denselben Standpunkt einzunehmen vermag, welchen ich dem Mitmenschen gegenüber einnehme, kann ich auch den Inhalt meiner eigenen Aussagen als unmittelbar Abhängige meines Systems *C* bestimmen.

III.

30. — Im obigen (n. 28 und 29) ist aus der Bestimmung der Beziehungen der Aussage-Inhalte alles Nicht-Empirische von vornherein ausgeschaltet. Denn die unmittelbare Bedingung der Aussage-Inhalte ist auf nichts jenseits der Erfahrung — auf nichts aufserhalb des Vorgefundenen Gelegenes, sondern auf das empirische System *C* zurückgeführt. Und wo das System *C* selbst Aussage-Inhalt ist, ist auch dieses als Aussage-Inhalt durch das System *C* unmittelbar bedingt, indem das System *C* als Aussage-Inhalt entweder das System *C* eines fremden Individuums ist oder mein eigenes; und in letzterem Falle wiederum, genau genommen, das System *C* eines fremden Individuums, das ich nur so denke, als ob es das meine wäre — oder wirklich mein eigenes System *C* selbst, das durch Öffnung meines Schädels und durch eine geeignete Spiegelvorrichtung in dieselbe Beziehung zu mir gesetzt ist, wie das System *C* eines beliebigen anderen Individuums.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die Variation des natürlichen Weltbegriffes.

ERSTES KAPITEL.

Der natürliche Weltbegriff des Mitmenschen.

I.

31. — Da es — die Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit zugelassen — im Prinzip gleichgültig sein mufs, ob ich meine Untersuchung in Anknüpfung an mich selbst oder an einen Leser oder an einen beliebigen anderen Mitmenschen weiterführe; so hat über diese Anknüpfung lediglich die methodologische Zweckmäfsigkeit zu entscheiden. Denn da, was prinzipiell von mir gilt, auch als vom Mitmenschen — was prinzipiell vom Mitmenschen gilt, auch als von mir geltend angenommen wird; so fragt sich hier nur, wo die Untersuchung am bequemsten einsetzt und das fruchtbarste Arbeitsfeld gewinnt.

32. — Bei der Anknüpfung an mich selbst habe ich es, wie erwähnt (vgl. n. 10ff.), nur mit Selbsterfahrenem zu tun — und dies hat dann alle die allgemeingekannten Vorzüge des *unmittelbar Gegebenen.*

Aber andererseits hat dies unmittelbar Gegebene wieder den Nachteil, daſs es eben nur das Selbsterfahrene umspannt. Dagegen die Anknüpfung an den Mitmenschen alle die in Aussagen enthaltenen und erhaltenen Erfahrungen einer unbeschränkten Anzahl von menschlichen Individuen, von Völkern — ja von Generationen der Menschheit in Betracht zu ziehen vermag. Sodann hat die Anknüpfung an den Mitmenschen den Vorteil für sich, daſs ich die analytischen Bestimmungen des menschlichen Individuums tatsächlich an fremden Individuen gewonnen habe: was ich von dem inneren Bau meines Leibes, was ich von meiner Muskulatur — einschlieſslich derjenigen der Gefäſse — von den Gefäſsen selbst, von dem Blut und der Ernährung, von den Nerven und schlieſslich vom System *C* „weiſs“, „weiſs“ ich im weit überwiegenden Maſse nur durch die Zerlegung des fremden Körpers und mithin erst durch Übertragung auf den meinigen. Ferner sind auch die Variationserscheinungen, die uns beschäftigen werden, im Grunde nicht die meinen, sondern solche, die ich von fremden Individuen ausgesagt erhalten habe. Und endlich: alle die Begriffe, welche zu behandeln sein werden, treten in der Anknüpfung an fremde Individuen für mich selbst in eine „objektivere Beleuchtung“ — treten zu mir selbst in ein Verhältnis „reinerer Sachlichkeit“. Und diese „sachlichere Stellung“ und „objektivere Stimmung“ den zu behandelnden Begriffen gegenüber scheint mir der nur sachlichen Bestimmung meiner Voraussetzungen und Denkbarkeiten auch da förderlich zu sein, wo ich nicht umhin können sollte, doch schlieſslich eigene Gedanken dem fremden Individuum zu leihen.

So dürfte denn die Rücksicht auf die methodologische Zweckmäſsigkeit zu Gunsten der „objektiveren Betrachtungsweise“ entscheiden; und d. h. dafür: die Weiterführung meiner Untersuchung an fremde Individuen anzuknüpfen.

II.

33. — Diese Anknüpfung vollziehe ich, indem ich annehme, daſs der Mitmensch *M* — zunächst noch unberührt von aller wilden oder zivilisierten Philosophie — auch den natürlichen Weltbegriff vertrete: er finde sich selbst vor in einer Umgebung — sich selbst mit allen seinen Gedanken und Gefühlen, die Umgebung mit allen ihren veränderlichen Bestandteilen, sich und die Umgebungsbestandteile in mannigfaltigsten Abhängigkeiten untereinander.

Zu den Umgebungsbestandteilen, welche *M* vorfindet, sollen Menschen gehören, mit denen er in sprachlicher Gemeinschaft lebt; an Stelle ihrer Gesamtheit diene uns ein beliebiger anderer Mitmensch, welchen wir mit *T* bezeichnen wollen.

Die Gesamtheit der übrigen Umgebungsbestandteile werde hier durch einen Baum vertreten; er sei es, den wir, wenn nicht anderes ausdrücklich gesagt wird, mit *R* bezeichnen.

Die Hauptstücke des — unserer Annahme nach — von *M* Vorgefundenen sind demnach: *M, T, R.*

34. — Wir machen nun die ferneren Annahmen:

Die Werte *M, T, R,* welche *M* vorfindet, finde er teils als Sachen, teils als Gedanken vor, alle aber sind ihm ursprünglich Erfahrung; und seine ursprüngliche Erfahrung umfasse nur Sachen, die er vorfindet, und Gedanken, die er vorfindet — diese aber umfasse seine ursprüngliche Erfahrung auch nur so,

wie er sie vorfindet: mit allen qualitativen und quantitativen Bestimmtheiten ihrer selbst und ihrer Beziehungen.

Die ursprüngliche Erfahrung von *M* umfasse also nicht nur die Farben, Töne, Härte u. s. w. der Sachen, sondern auch die Unabhängigkeit ihrer räumlichen Bestimmtheit, ihres zeitlichen Entstehens und Vergehens u. s. w. von seiner (des *M*) Gegenwart oder Abwesenheit; ferner ihre Gestalt und Stärke, ihre räumliche Gröfse und Lagerung, ihre zeitliche Dauer und Aufeinanderfolge, ihr Sein und Scheinen überhaupt, ihre Änderung und Beharrung, ihre Ähnlichkeit und Verschiedenheit, ihre Allgemeinheit und Besonderheit, Bekanntheit und Fremdheit, Annehmlichkeit uud Unannehmlichkeit, ihre Einheit und Vielheit u. s. w.[15]). Und alles das und was sonst noch die Analyse ergeben dürfte, also als Vorgefundenes, bezw. Vorfindbares.

35. — Die in voriger Nummer angenommenen Sachen und Gedanken bilden für *M* die zwei Arten empirischer Werte überhaupt[16]); ihre Gesamtheit das System der empirischen Werte, das sich mithin in *M's* ursprünglicher Erfahrung aus einer Sachen- und einer Gedankenvielheit zusammensetzt. Oder kurz: sie bilden die empirische Welt des *M*; und zwar: die empirische Welt des *M*, wie sie erlebt und vorgefunden wird.

36. — Bis jetzt würde der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist aus der Erfahrung entsprungen', bezw. 'von der Erfahrung abhängig' in Bezug auf *M* in allgemeinerkenntnistheoretischer Hinsicht soviel bedeuten als: Eine Erkenntnis ist bei ihrer Erwerbung, bezw. in der Konstituierung, die sie bei ihrer Erwerbung hatte, als 'Erfahrung' charakterisiert gewesen und hat diesen Charakter bewahrt[17]). Nimmt man aber den Ausdruck 'abhängig' in einem mehr rein logischen Sinn, so besagt er bis jetzt auch nur: Eine Erkenntnis ist durch einen empirischen Wert beschaffenheitlich bestimmt.

37. — Zu den vorgefundenen empirischen Sachen gehöre also für *M* (gemäfs n. 33) auch der Mitmensch *T*,

welcher mit *M* in sprachlicher Gemeinschaft lebt. Wir nehmen an, dafs *M* die Bewegungen (und Laute) des *T* als *Aussagen* bezeichne; und dafs, wie schon in dieser Bezeichnung liegt, sie für *M* nicht nur Bewegungen (und Laute), sondern noch *etwas anderes* bedeuten. Besagt dieses *andere* für *M* zunächst nichts weiter, als dafs mit den Bewegungen (und Lauten) in Bezug auf *T* auch noch ein Affekt, ein Wille oder Unwille u. dgl. anzunehmen sei, so würde *M* auch hiermit auf dem Boden des natürlichen Weltbegriffes geblieben sein: es würde sich für *M* um *E*-Werte in unserem Sinn handeln (n. 15). Und auch darin stehe *M* auf dem Boden des natürlichen Weltbegriffes, dafs er jene *E*-Werte des Mitmenschen *T* als von den Bestandteilen seiner (des *M*) Umgebung abhängig annimmt, welche Abhängigkeit sich ihm in eine Funktionalbeziehung zwischen den Bestandteilen seiner (des *M*) Umgebung und dem System *C* des Mitmenschen *T* und eine solche zwischen den Änderungen des mitmenschlichen Systems *C* und dem Inhalt der mitmenschlichen Aussagen zerlegen lasse; und dafs er endlich dem System *C* seiner selbst dieselbe Beziehung zur Umgebung des Mitmenschen und zu dem Inhalt seiner eigenen Aussagen einräume, welche er dem mitmenschlichen System *C* zugesteht.

ZWEITES KAPITEL.

Die Introjektion im allgemeinen.

I.

38. — Wir nehmen also an — um es mit Einem Wort zu sagen —, dafs der Mitmensch *M*, an den wir unsere weitere Untersuchung anknüpfen, die einzelnen

Momente sämtlich vorfinde, welche die erste und allgemeinste Analyse unseres eigenen Vorgefundenen ergeben hat. Annehmen aber, daſs *M* alles das vorfinde, heiſst eben annehmen, daſs *M* den natürlichen Weltbegriff vertrete.

Unsere anfängliche Frage: Was nötigt zur Variation des angegebenen allgemeinen und natürlichen Weltbegriffes des Menschen? formuliert sich demnach für unsere Untersuchung jetzt dahin: Was nötigt *M*, seinen natürlichen Weltbegriff zu variieren?

39. — Sehen wir einstweilen davon ab, was *M's* natürlichen Weltbegriff *notwendig* variieren müsse; und suchen wir nur zuvörderst eine Annahme darüber zu gewinnen, was *M's* natürlichen Weltbegriff *tatsächlich* variieren könnte.

Hierüber vermöchten freilich mancherlei logische „Möglichkeiten“ aufgestellt zu werden; wir wählen diejenige Annahme, welche uns die mindest „hypothetische“ erscheint, weil sie noch heute in jeder sprachlichen Gemeinschaft immerfort ihre Bestätigung finden dürfte und zwar auch seitens solcher Mitmenschen, bei denen die konkreten, ehemals kräftigen und lebensvollen Variationsformen bereits im Prozeſs der Verkümmerung weit vorgeschritten sind.

40. — Die Annahme, welche wir wählen, ist die folgende:

Nach unserer früheren Annahme (n. 37) bedeuteten die Bewegungen (und Laute) des Mitmenschen *T* für *M* noch *etwas anderes* als nur Bewegungen. Diese allgemeine Annahme des *anderen* in Bezug auf *T* kann sich wiederum in verschiedenen speziellen Formen vollziehen. Von diesen verschiedenen denkbaren Formen, in denen jene allgemeine Annahme des *anderen* in Bezug auf *T* sich spezialisieren kann, habe sich für *M* diejenige verwirklicht, welche etwa als Beilegung oder, genauer, Einlegung — am einfachsten aber mit einem ganz beziehungsfreien Ausdruck als Introjektion zu bezeichnen wäre.

41. — Was die Einlegung oder Introjektion für sich selbst besagt und was sie für das menschliche Weltdenken, bezw. Welterkennen, bedeutet, tritt sofort am Begriff der Wahrnehmung zu Tage: Solange sich das Individuum seiner Umgebung gegenüber rein beschreibend verhält, findet es als Bestandteile derselben nur 'Sachen' vor, beziehentlich im Gegensatz zu den 'vorgestellten Gedanken': 'wahrgenommene Sachen', die 'Sachen als Wahrgenommenes' — als 'Wahrnehmungen'.

Nun aber lege *M* — unwissentlich, unwillentlich und unterschiedslos — in den Mitmenschen *T* Wahrnehmungen der von ihm (*M*) vorgefundenen empirischen Sachen hinein, aber auch Denken, Gefühl und Wille; und sofern alles dies als Erfahrung oder Erkenntnis bezeichnet wird, auch Erfahrung und Erkenntnis überhaupt*).

42. — Diese Introjektion vollziehe sich für *M* gleichfalls als *Erfahrung*; d. h. *M erfährt*, daſs *T* Wahrnehmung, Gefühl, Wille . . . Erfahrung, Erkenntnis *hat*.

43. — Wurde an und für sich die empirische Sache — die Erfahrungs-Sache — durch und in sich selbst eben auch als die 'wahrgenommene Sache' vorgefunden, so findet infolge der Introjektion das Individuum *M* zunächst auf der einen Seite die Umgebungsbestandteile als 'Sachen' und auf der anderen Seite

*) Vergl. hierzu die „Anmerkung zur zweiten Auflage“ S. 133.

Individuen vor, welche die 'Sache' 'wahrnehmen': also 'Sachen' einerseits und 'Wahrnehmungen von Sachen' oder 'Wahrnehmungen' kurzweg andererseits. Es treten mithin für *M* nunmehr die Erfahrungs-Sache — es sei der Baum *R* —, welche *T* wahrnimmt, und die Wahrnehmung, welche *T* hat, auseinander und gegeneinander.

44. — Es gilt jetzt für *M* — mit den bezeichnenden Ausdrücken der neueren Philosophie versehen — der Satz:

> Meine Erfahrungs-Sache *R* ist Gegenstand oder Objekt der Wahrnehmung (bezw. Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt) des *T*, welchem Gegenstand oder Objekt das Individuum *T* selbst als der Träger oder das Subjekt der Wahrnehmung (bezw. der Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt) gegenübersteht.

45. — Wie die Stimme des *T* aus dessen *Innern* kommt, wie *T* selbst gewisse Gefühle in Organen seines Körpers lokalisiert aussagt, die im allgemeinen seinem *Inneren* zugehören — so verlegt auch *M* die dem *T* beigelegten Werte irgendwie in dessen *Inneres*; und um so leichter, als sie ihm in der Tat am *Äußern* des *T* nicht vorfindbar sind.

46. — Nachdem *M* dem Individuum *T* eine *innere Welt* durch die Introjektion geschaffen hat, steht dieser die von *M* vorgefundene empirische Welt — die Erfahrungs-Welt — als *äußere* Welt gegenüber; und es gilt für *M* der Satz:

> Das Individuum *T* hat eine äußere Welt, die es wahrnimmt, erfährt, erkennt, und eine innere Welt, die aus seinen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnissen besteht.

II.

47. — Durch die Introjektion ist die natürliche Einheit der empirischen Welt nach zwei Richtungen gespalten worden: in eine Außenwelt und in eine Innenwelt, in das Objekt und das Subjekt. Von beiden Gegenüberstellungen ist das erste Glied noch immer die Erfahrungs-Sache des *M*; und das zweite Glied gehört dem *T* zu: die *Innenwelt* ist die Welt soweit sie in *T* hineinverlegt wurde, das Subjekt ist das *Innere* selbst des *T*.

Zugelassen, daß die Introjektion haltbar sei, so würden jene Gegenüberstellungen von Außen- und Innenwelt, Objekt und Subjekt also immer nur zulässig sein, sofern die Glieder in der angegebenen Weise verteilt bleiben: die Außenwelt — nämlich diejenige des *T* — und das Objekt der Wahrnehmung — nämlich derjenigen des *T* — sind die Erfahrungs-Sache des *M*, sind das, was *M* als empirische Sache vorfindet; die Innenwelt und das Subjekt der Wahrnehmung ist — nämlich vom Standpunkte des *M* aus — immer nur *T*, sofern er (*T*) wahrnimmt, also immer nur *T*, um dessen Wahrnehmung es sich infolge der Introjektion eben handelt.

48. — Nun geschieht aber die Introjektion nicht nur auf seiten *M's* in Bezug auf *T*, sondern auch auf seiten des *T* in Bezug auf *M*. Was *M* in Bezug auf *T erfährt, erfährt T* ebenso gut in Bezug auf *M*.

49. — Und so nehmen wir an, es gelten für *T* die Sätze:

A. Meine Erfahrungs-Sache *R* ist Gegenstand oder Objekt der Wahrnehmung (bez. Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt) des *M*, welchem Gegen-

stand oder Objekt das Individuum *M* selbst als der Träger oder das Subjekt der Wahrnehmung (bez. der Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt) gegenübersteht.

B. Das Individuum *M* hat eine äufsere Welt, die es wahrnimmt, erfährt, erkennt, und eine innere Welt, die aus seinen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnissen besteht.

50. — Wie *M* zu *T* sagen könnte: 'Meine Erfahrungs-Sache *R* ist Objekt deiner Wahrnehmung, deren Subjekt du bist (bez.: dein Inneres ist); du hast eine Aufsenwelt, die du wahrnimmst, erfährst, erkennst, und eine innere Welt, die aus diesen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnissen besteht'; so könnte *T* dem *M* sagen: 'Meine Erfahrungs-Sache *R* ist Objekt deiner Wahrnehmung' — und so wörtlich weiter wie *M*.

51. — Sofern die Introjektion nicht auch selbst — als bestimmter eigenartiger Akt — ein abgehobenes[18]) Bestandstück der 'Erfahrung', bez. 'Erkenntnis' geworden ist, fehlt auch die 'Erfahrung', bez. 'Erkenntnis', dafs die Introjektion nur vom Standpunkt des einen und in Bezug auf den andern gelten könnte: der Standpunkt der Introjektion wird verwechselt — und so gilt, was für *M* in Bezug auf *T* und für *T* in Bezug auf *M* gelten könnte, auch für *M* und für *T* in Bezug auf sich selbst. D. h. jedes Individuum *'erfährt'*:

A. Meine Erfahrungs-Sache *R* ist Gegenstand oder Objekt meiner Wahrnehmung (bez. Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt), welchem Gegenstand oder Objekt ich selbst als Träger oder

Subjekt der Wahrnehmung (bez. der Erfahrung oder Erkenntnis überhaupt) gegenüberstehe.

B. Ich selbst habe eine äufsere Welt, die ich wahrnehme, erfahre, erkenne, und eine innere Welt, die aus diesen Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnissen besteht.

Die Gedanken sind hiernach in der natürlichen Erfahrung nicht auch ein *Inneres* (bezw. Bestandteile, Geschehnisse, Tätigkeiten einer Innenwelt); sondern als solche werden sie erst *erfahren* infolge der primären Einlegung und der sekundären Übertragung der Einlegung auf den Einlegenden selbst — der, wie wir es kurz nennen könnten, *Selbsteinlegung*.

52. — Wie nunmehr die Individuen *'erfahren'*, dafs sie eine äufsere und eine innere Welt haben, welche sie erfahren; so 'erfahren' sie auch, dafs sie eine äufsere und eine innere Erfahrung haben.

III.

53. — Jetzt, nach der Introjektion, kann der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist aus der Erfahrung entsprungen' für *M* soviel bedeuten als: Eine Erkenntnis hat ihren Ursprung in der Aufsenwelt, im Objekt; und der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist von der Erfahrung abhängig' soviel als: Eine Erkenntnis ist durch das aufsenweltliche Objekt beschaffenheitlich bestimmt.

54. — Und wenn sich Erkenntnisse vorfänden, welche nicht aus der Aufsenwelt entsprungen, nicht durch ein aufsenweltliches Objekt beschaffenheitlich bestimmt *'sein können'* — nun, so würden diese Erkenntnisse eben nicht 'aus der Erfahrung entsprungen', 'nicht von dem aufsenweltlichen Objekt abhängig' sein.

Es würde kein Widerspruch sein, das Auftreten solcher Erkenntnisse als in verschiedener Weise denk-

bar zu bezeichnen. Die Verwirklichung einer dieser Denkbarkeiten suchen wir im nächsten Kapitel zu entwickeln.

DRITTES KAPITEL.

Die Introjektion nach konkreten Bestimmungen.

I.

55. — Auch jetzt — nach Einführung der Introjektion — ist unser zu Grunde gelegter Fall noch nicht vollständig bestimmt.

Wir haben die Introjektion einstweilen völlig abstrakt angenommen — unabhängig von jeder bestimmten Kulturstufe und für alle bis jetzt gekannten Kulturstufen denkbar; diese abstrakte Annahme haben wir zu determinieren. Um aber anzugeben, in welcher konkreten Form wir die Introjektion im auszuwählenden Fall verwirklicht annehmen, müssen wir auch eine bestimmte Kulturstufe für ihre Verwirklichung angeben.

56. — Wir beginnen mit derjenigen niedreren Stufe der Kultur, die man als ihre *Anfänge* bezeichnet hat[19]).

Alle Umgebungsbestandteile, welche — namentlich durch ihre Bewegung, aber auch durch ihr Leuchten und Tönen oder durch ihren Widerstand u. s. f. — zum 'Bemerktwerden'[20]) und weiterhin zur Benennung gelangt sind, werden in den Bereich der Introjektion gezogen, erhalten Wahrnehmen und Denken, Erfahren und Erkennen, Fühlen und Wollen eingelegt.

Nicht nur der Mitmensch, sondern auch der Baum, die Quelle, der Flufs, das Meer, der Stein und der Berg, der Wind und die Wolke, der Mond und die

Sonne, die Erde und der Himmel — alle sie sind zu Wesen geworden, wie der Mensch; und zwar ist der Inhalt dieses Satzes, wenn selbst nicht gleich originell und spontan für alle Individuen, so doch für diejenigen, welche die autoritative Instanz in der Gemeinschaft bilden: eine '*Erfahrung*' (vgl. n. 42).

57. — Wenn es vorwiegend die Bewegungen (inkl. Gesten und Sprache) des Menschen waren, welche diese primitive *Erfahrung* für die Mitglieder einer menschlichen Gemeinschaft — sagen wir wieder: für *M* — bedingten, so konnte auch die Variation dieser Bedingungen seitens der Mitmenschen — sagen wir wieder: des *T* — eine Variation der angeführten *Erfahrung* für *M* bedingen.

Nun aber antwortet *T* nicht immer auf die Sachen, die um ihn herum sind oder geschehen, mit den gleichen Bewegungen (inkl. Gesten und Sprache). Das geschieht namentlich nicht, wenn er schläft.

Dann ist wohl der Umgebungsbestandteil *derselbe*, aber *T* ist ein *anderer*.

58. — Das hiermit gesetzte *andere* würde an sich die variative Form der *Andersheit*[21]) sein; sie wird aber zunächst zur numerativen dadurch, dafs in vielen Fällen (eben denjenigen des Schlafes) *T* aus seiner Bewegungslosigkeit zurückgeht in Bewegungen (Gesten, Sprache) und seinerseits nun die *Erfahrung* aussagt (beschreibt), dafs *er* an einem entfernten Orte, also abwesend, gewesen sei.

59. — Durch das Zusammenfliefsen der *Erfahrung* des *M* und derjenigen des *T* wird *T* von *M* nicht mehr als eine (numerische) Einheit erfahren, sondern als eine Zweiheit, als ein Zusammen von zwei Individuen T_1 und T_2. Nämlich als ein *äufserlich* vorhan-

denes Individuum T_1, für welches aber mit dem Wegfall der Bedingungen zur Einlegung auch das Eingelegte (die Wahrnehmung, das Denken, das Gefühl, das Wollen) weggefallen sind, und ein *innerlich* vorhandenes Individuum T_2, welchem — nach der *Erfahrung* des T (ob, genauer, T_1 oder T_2, ist hier nicht zu entscheiden) nunmehr das Eingelegte (Wahrnehmung, Denken . . .) zugehört, und welches innere Individuum T_2 das äufsere Individuum T_1 bewegt und aus ihm spricht: aber freilich alles das nur, wenn und sofern es eben in T_1 und nicht aufserhalb desselben ist.

Die Doppelseitigkeit des Individuums T, zu welcher die Introjektion direkt führte, ist durch die Doppelerfahrung der niedreren Kultur zum Doppelindividuum geworden.

Und auch dies Doppelwesen des menschlichen Individuums ist '*Erfahrung*'.

60. — Die zuletzt angeführte primitive *Erfahrung* impliziert nun auch die besondere *Erfahrung*, dafs das zweite Individuum (T_2) das erste (T_1) verlassen und wieder dahinein zurückkehren kann. Da aber zugleich *erfahren* wird — nämlich bei dem Sterben der Mitmenschen — dafs, wenn das zweite das erste zu lange verläfst, das erste vergeht; so sind für die primitive *Erfahrung* nicht nur die Bewegungen, die Sprache und die Wahrnehmungen u. s. w. des ersten Individuums, sondern das „Erste Individuum" ist auch selbst in seinem eigenen Bestand vom „Zweiten Individuum" abhängig.

61. — Dagegen bedingt der Umstand, dafs das Zweite Individuum solcher, deren Erstes vergangen — gestorben — ist, den Mitgliedern ihrer Gemeinschaft wiedererscheinen kann — nämlich und namentlich im Traum —, dieser Umstand bedingt also die weitere

primitive *Erfahrung*, dafs das Zweite Individuum nicht nur einen selbständigeren, sondern auch einen unvergänglicheren Bestand habe.

62. — Dementsprechend lebt nach diesem, dem einen Leben, der Mensch *erfahrungs*gemäfs ein zweites. Das Gestorbensein wird nicht als Tod, sondern als Überleben *erfahren* — nicht die Sterblichkeit des Menschen, sondern seine Unsterblichkeit ist primitive *Erfahrung*. Nur mufs freilich unter 'Mensch' nicht T_1, sondern T_2 verstanden werden.

63. — Durch die *Erfahrung*, dafs das Zweite Individuum sich *aus* dem ersten heraus — und wieder *in* dasselbe hinein begeben kann, wiederholt sich zwischen dem Ersten und dem Zweiten Individuum die Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Behausung.

Diese Beziehung variiert sich nach den weiteren Erfahrungen: die freiwillig bezogene Behausung ist die Wohnung, die unfreiwillig aufgezwungene das Gefängnis oder der Kerker.

64. — Wird das Erste Individuum als der 'Körper', bez. 'Leib', das Zweite Individuum als der 'Geist', bez. die 'Seele' bezeichnet, so gibt es, je nach ihrem Verhältnis zu ihrer Behausung (Wohnung, Kerker) für die 'Geister' oder 'Seelen' einen doppelten Zustand: einen eingekörperten nnd einen entkörperten[22]); und für die 'Körper' oder 'Leiber' gibt es entsprechend einen Zustand der Beseelung und einen Zustand der Entseelung.

65. — So vermag denn die niedrere Kultur zu *erfahren*, dafs die 'Seele' des Menschen eingekörpert oder entkörpert leben kann; dafs der Mensch einen 'Geist' *in sich* aufnehmen oder ihn *von sich* geben, ihn aufgeben kann: dafs der Lebende 'beseelt', der Tote

'entseelt' und dafs der Mensch eben wegen des *möglichen* Abscheidens seiner 'Seele' sterblich ist.

In diesen *Erfahrungen* mufs freilich unter 'Mensch' nicht T_2, sondern T_1 verstanden werden.

66. — Die niedrere Kultur legt nun aber einen 'Geist' nicht nur den Menschen bei, nicht einmal nur den Sachen, die ähnlich wie der Mensch organisiert sind (über welchen Begriff sie ja nicht verfügt), sondern unterschiedslos allen Sachen: der Quelle, dem Stein, dem Baum, der Sonne, dem Himmel u. s. w. (vgl. n. 56). Diese *Erfahrung* der allgemeinen Beseelung determiniert sich durch die weitere *Erfahrung* des Wohnungsverhältnisses zu der bestimmteren *Erfahrung*: dafs ein Geist *in* der Quelle, *in* dem Baum und dem Stein, *in* der Sonne und *in* dem Himmel u. s. f. *wohnt* und *lebt*; dafs Quelle, Baum und Stein, Sonne und Himmel *Wohnsitze* eines *lebendigen Geistes* sind.

67. — Diese Geister, deren die Welt voll ist, unterscheiden sich u. a. — nach ihrer Beziehung zur Wirkungsweise, an den menschlichen Bedürfnissen gemessen: in schädliche und nützliche, oder böse und gute; — nach der Beziehung zu Macht und Weisheit, an der menschlichen gemessen: in menschliche, untermenschliche und übermenschliche; — nach der Beziehung zur räumlichen Bestimmtheit ihres Aufenthaltes, an der Erde gemessen: in irdische, unterirdische und überirdische; und sie differenzieren sich durch die angegebenen Beziehungen, aber auch durch andere, wie z. B. durch den von jenen Beziehungen freilich bedingten Kultus, in die mannigfaltigsten Klassen, von denen hier an die Vulgärgeister (inkl. Gespenster), an die Ahnengeister, an die Dämonen und an die (im

engeren Sinn) göttlichen Geister zu erinnern gegenügen mag.

68. — Als die wichtigste von den durch Differenzierung der 'Geisterwelt' für die primitve *Erfahrung* entstandenen Geisterklassen darf uns hier diejenige der göttlichen Geister — und als der wichtigste derselben derjenige gelten, welcher als der 'Geist im Himmel' bezeichnet wird.

II.

69. — Die spezielle Weiterentwickelung dieses 'Geistes im Himmel', so anziehend sie sein mag, haben wir hier nicht weiter zu verfolgen; wohl aber müssen wir eine Hinzufügung allgemeinerer Art machen.

Die Analyse ergibt, dafs die Werte: Beseeltheit, Unsterblichkeit, überhaupt Geist und göttlicher Geist im besondern zunächst charakterisiert sind als Erfahrung, Erkenntnis, Seiendes. In dieser Charakteristik fallen also die Produkte der angezogenen Stufe allgemeiner menschlicher Kultur zusammen mit den Charakteren der ersten Entwickelungsstufe menschlicher Aussage-Inhalte[23]).

Trifft nun unsere Voraussetzung zu, dafs die Erfahrung des Geistes in den Menschen und den übrigen Umgebungsbestandteilen nur auf dem Boden der Introjektion erwachsen konnte, von der sie nur eine bestimmte Form ist; so wird es weiter denkbar, dafs in der Fortentwickelung auch die Charaktere in der Kombination der zweiten Entwickelungsstufe gesetzt werden. D. h.: jene allgemeinen Werte besitzen wohl noch die Charakteristik des Erkannten und Seienden, bezw. des erkannten Seienden; aber nicht mehr diejenige des Erfahrenen[24]).

70. — Angenommen nun, es habe sich diese Denkbarkeit für ein Individuum — M mag wieder jenes Individuum sein — in der Form verwirklicht, daſs es wohl noch den 'Geist' oder die 'Seele im Mitmenschen', den 'Geist im Himmel' und die 'Unsterblichkeit des Geistes' überhaupt als Seiendes erkennt, aber (entsprechend dem Umstand, daſs der Geist nur eine Modifikation des eingelegten *Innern* ist) die unsterblichen Geister im allgemeinen sowohl als den göttlichen Geist im besondern auch nicht mehr in der *äuſseren* Erfahrungswelt mit*erfährt*; so wird dieses vorgeschrittenere Individuum sich, sofern auch keine Tradition von dem ursprünglichen Erfahrensein dieser Werte es mehr berührte, im Besitz einer Erkenntnis wissen, welche *nicht-empirisch* ist, welche weder ihren Ursprung aus der empirischen Aufsenwelt haben, noch von einem empirischen aufsenweltlichen Objekt beschaffenheitlich bestimmt sein kann — da diese Werte ja eben kein Bestandteil, kein Objekt der empirischen Aufsenwelt mehr sind und auch nicht mehr sein sollen.

Also *nicht-empirisch* in dem doppelten Sinn, daſs sie nicht als Erfahrung charakterisiert sind, und daſs sie nicht aus der Erfahrung entsprungen und von ihr bestimmt sind; ein doppelter Sinn, der dadurch ermöglicht ist, daſs auch der Ausdruck 'Erfahrung' inzwischen einen Doppelsinn angenommen hat — wie wir noch genauer anmerken werden.

71. — War bisher die (körperliche) Aufsenwelt auch die einzige Welt, die es *auſserhalb* des Menschen gab; so gibt es nunmehr — wo und inwieweit das *Innere* in der Form des Geistes aus der körperlichen *Auſsen*welt, zu der doch auch wieder der Mensch (das

Individuum T_1) gehört, herausgelöst ist — noch eine (geist- und geisterhafte) Welt nebst und auſserhalb jener Aufsenwelt: das *auſserhalb* des Menschen Seiende hat sich in das aufsenweltliche und das auſserweltliche Sein gedoppelt.

72. — Für die weitere Bezeichnung wird eine inzwischen gemachte Erfahrung maſsgebend: Die körperliche Aufsenwelt wird vermittelst gewisser Bestandteile des Körpers — nämlich der Sinneswerkzeuge — wahrgenommen, erfahren; wobei freilich diese körperlichen Organe erst dadurch zu Sinnes-„Werkzeugen" oder -„Organen" geworden sind, daſs ihnen die „Funktion", Wahrnehmung, bezw. Erfahrung zu *vermitteln*, durch die Introjektion zugewachsen ist.

Infolge dieser erkenntnistheoretisch so bedeutungsvollen *Erfahrung* läſst sich der Charakter des Wahrgenommenen und Erfahrenen auch als ein Sinnliches bezeichnen, und weiterhin auch die äuſsere Welt, die Welt des Körperlichen, als die sinnliche Welt, als die Welt des Sinnlichen — welcher *sinnlichen* körperlichen Aufsenwelt die geisthafte Innenwelt und die Geisterwelt überhaupt als die *nicht-sinnliche* gegenübersteht[25]).

73. — Nun hat sich für die *Erfahrung* des M die Erkenntnis differenziert: in eine empirische = sinnliche, welche die sinnliche Aufsenwelt erfaſst, und in eine nicht-empirische = nicht-sinnliche, welche das nicht-sinnliche Seiende ergreift — mag dies im übrigen ein innen- oder ein auſserweltliches sein, in jedem Falle aber ein *Geisthaftes* ist.

Und die für M bestehende *Erfahrung*, daſs der Mensch — es sei wieder T — sinnliche und nichtsinnliche Erkenntnisse haben *kann*, läſst sich von M

auch so ausdrücken: *T hat* ein sinnliches und ein nicht-sinnliches Erkenntnis*vermögen*.

74. — Wie die 'Geisterwelt', sofern sie zugleich ein Überirdisches ist, die '*höhere*' ist, so ist das Nicht-Sinnliche, d. h. Geist- und Geisterhafte, auch ein *Über*-sinnliches; und die *höhere* nicht-sinnliche Erkenntnis des Übersinnlichen ist auch die *über*empirische, d. h. eine die niedrere sinnliche Erkenntnis der *bloſsen* Erfahrung *über*schreitende.

Die primitive Form der nicht-empirischen, bezw. nicht-sinnlichen Erkenntnis ist in diesem Falle also die überempirische, bezw. übersinnliche Erkenntnis.

Das 'Höhere' ist hier nicht im Sinne der Logik verstanden als das Allgemeinere (Abstrakte); sondern zunächst im eigentlichen (räumlichen), dann im übertragenen ('geistigen') Sinn. Wie die philosophische Betrachtung zu diesem verschiedenen Sinn eines 'Höheren' gelangen konnte, geht aus unserer Darlegung hervor; im übrigen zeigt die Geschichte der philosophischen Spekulation in interessantester Weise, mit welchem gewaltigen Gedankenaufwand der verschiedene Sinn des 'Höheren' wieder in eine Einheit zusammenzuschlieſsen versucht wurde.

III.

75. — Wir hatten (n. 53) angemerkt, daſs nach der Introjektion der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist aus der Erfahrung entsprungen' für *M* so viel bedeuten könne als: Eine Erkenntnis hat ihren Ursprung in der Auſsenwelt, im Objekt; und der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist von der Erfahrung abhängig' so viel als: Eine Erkenntnis ist durch das auſsenweltliche Objekt beschaffenheitlich bestimmt.

Nun hatte *M*, von seinem Standpunkte aus, aber auch *erfahren*, daſs zwischen die Auſsenwelt, die Erfahrung des *M*, und die dem *T* beigelegte Innenwelt, die Erfahrung des *T*, die Sinne als Vermittler eingeschaltet sind.

Jetzt, nach Aufdeckung dieser Einschaltung, kann der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist aus der Erfahrung entsprungen' für *M* so viel bedeuten als: Eine Erkenntnis ist durch die Sinne vermittelt, indem ein auſsenweltlicher Erfahrungsgegenstand die Sinne affizierte und damit einen Eindruck *bewirkte;* und der Ausdruck: 'Eine Erkenntnis ist von der Erfahrung abhängig' so viel als: Eine Erkenntnis ist durch die vom auſsenweltlichen Erfahrungsgegenstand affizierten Sinne beschaffenheitlich bestimmt.

Auf die in diesem Satz mit einbeschlossene Kausalität gehe ich hier als auf einen allzu speziellen Fall nicht näher ein.

76. — Die durch die Sinne vermittelte und bestimmte Erkenntnis braucht nicht notwendig Erfahrung zu sein. Wenn es aber der Fall ist und *M* diesen Fall dahin verallgemeinert: daſs ihm alles durch die Sinne Vermittelte und Bestimmte als Erfahrung gilt; so kann für *M* der Ausdruck 'Empirisch' so viel bedeuten als: 'Durch die Sinne vermittelt und bestimmt', und der Ausdruck: 'Nicht-Empirisch' so viel als: 'Nicht durch die Sinne vermittelt und bestimmt'.

IV.

77. — Es wird sich nun empfehlen, bevor wir weitergehen, erst noch einmal besonders hervorzuheben, daſs in diesem System von Verdoppelungen, welche durch die Urverdoppelung — nämlich durch die Introjektion seitens *M* — für *M* entstanden ist, auch die Erfahrung selbst inbegriffen ist (vgl. n. 70).

Da ist einerseits die Erfahrung, die von *M* vorgefundene Welt, sofern sie mit dem Charakter des Erfahrenen versehen ist, bezw. die Form dieses Vorfindens als Akt (Erfahrung als Inhalt und Erfahrung

als Akt); andererseits die Erfahrung, sofern die dem T seitens M eingelegten Werte von M zugleich in der betreffenden Charakteristik angenommen werden, bezw. der Akt ihrer Erwerbung durch T.

Um diese beiden Erfahrungen bequemer auseinanderzuhalten, wollen wir die erstere als M-Erfahrung, die letztere als T-Erfahrung bezeichnen (genauer wäre: T_2-Erfahrung; doch mag T-Erfahrung genügen).

Die dritte Spezies von Erfahrung, nämlich die *Erfahrung des M*, dafs T Erfahrungen *hat*, bleibe unbezeichnet.

78. — Wird nun (nach n. 76) von M das durch die Sinne Vermittelte und Bestimmte als eine Erfahrung angenommen, und ist ferner das durch die Sinne Vermittelte und Bestimmte das vom äufseren Erfahrungsgegenstand *Bewirkte*, so ist Erfahrung das von der Erfahrung *Bewirkte*, und es kann für M der Satz gelten: Die Erfahrung bewirkt die Erfahrung.

Wenn dieser Satz einen Sinn haben soll, so kann er ihn nur auf dem Boden der Introjektion haben; aber auch da nur, solange von M unterschieden wird, dafs die *bewirkende* Erfahrung seine eigene — die M-Erfahrung —, die *bewirkte* Erfahrung diejenige des T — die T-Erfahrung — ist.

79. — Für eine Entwickelung endlich, die bereits an dem Punkte angelangt ist, wo die der Erfahrbarkeit verlustig gegangenen Werte auch der Erkennbarkeit entzogen erscheinen, würde es denkbar sein, dafs sie keine 'Erkenntnisse' zulasse als solche, welche zugleich auch 'empirische' seien. Es wäre das die Beschränkung zulässiger Erkenntnisse auf eine reine Erfahrung — wenigstens der Forderung nach[26]).

80. — Das würde aber freilich nicht die entgegengesetzte Denkbarkeit ausschliefsen, dafs die in so langer

Vorgeschichte erworbene und gepflegte nicht-empirische Erkenntnis in irgendeiner Form als einstweilen noch höchst wertvolles Überlebsel aus früheren Entwickelungsperioden sich erhielte und mitten im sonst wohlbegrenzten Gebiete der rein nur als Erfahrung noch *möglichen* Erkenntnisse eine eigenartige Position behauptete.

81. — Als naheliegendste Form, in welcher eine zugleich fortschreitende Entwickelung das Nicht-Empirische innerhalb der sonst nur noch als reine Erfahrung *möglichen* Erkenntnisse konservieren konnte, läfst sich das Nicht-Empirische in der Form des 'die Erfahrung selbst erst *Ermöglichenden*' voraussetzen.

Um über die Verwirklichung dieser Form eine Annahme zu machen, müssen wir auf einige vorhergehende Entwickelungsmomente des Denkens zunächst zurückblicken.

V.

82. — Wenn nach der Introjektion für sich allein der Mensch T die Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnisse hat; so ist nach der Verdoppelung des T in T_1 und T_2 das Zweite Individuum, der Mensch T_2, der eigentliche Inhaber der Wahrnehmungen u. s. w.

Bezeichnet man das Zweite Individuum als 'Geist' oder 'Seele', so ist also der Geist oder die Seele dasjenige Etwas, welches die Wahrnehmungen u. s. w. hat.

83. — Wie für M der innere Mensch, der Geist oder die Seele zu dem äufseren Menschen, dem Körper oder Leib in das Verhältnis des Einwohners zur Wohnung getreten ist; so ist es nun ferner denkbar einerseits, dafs der Geist, bezw. die Seele, auch zu dem Erbauer seiner Wohnung (des Leibes) wird, anderer-

seits, dafs der Geist zu seinen, bezw. die Seele zu ihren Wahrnehmungen u. s. w. in dasselbe Verhältnis tritt, in welchem der Mensch *T* zu dem Material steht, aus dem er seine Wohnung *baut*, aber auch seine Gerätschaften, Waffen und Bekleidungen *arbeitet* und *schafft*.

84. — Einer Kultur, welche bereits von der 'Seele' oder dem 'Geist' als 'Schöpfer' oder 'Arbeiter' teilweis zu abstrahieren vermag, läfst die Introjektion an sich allein mehrere Wege für die Auffassung eventueller neuer Bildungen innerhalb der Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnisse offen. Für unsere Analyse kommen hauptsächlich zwei dieser Wege in Betracht: der eine führt zu einer Variationspsychologie[27]); der andere zu einer, wie wir sie[28]) nennen mögen, Mosaikpsychologie. Es würde dann die psychologische Entwickelung damit enden, dafs eventuelle neue Bildungen immer nur — im ersten Fall: als Änderungen eines ursprünglichen, veränderlichen Bestandes, — im zweiten Fall: als Zusammensetzungen von ursprünglichen, unveränderlichen Bestandstücken aufgefafst werden. — Beide Auffassungen sind denkbar.

85. — Die Sprache, welche so wesentlich die Introjektion überhaupt förderte, hat auch zunächst die Auffassung bestimmt, welche für das Geschehen innerhalb des Eingelegten verwirklicht wurde:

Wie die Sprache in einzelnen Worten die Wahrnehmungen, Erfahrungen, Erkenntnisse benennt, so sind diese Benannten je ein Einzelnes für sich — so besteht das gesamte Eingelegte aus Einzelheiten.

Und je enger abgegrenzte Teile zum Bemerkt- und Benanntwerden gelangen: in desto einfachere Bestandstücke zerlegt sich ein Ganzes der Wahrnehmung, Erfahrung, Erkenntnis — aus desto einfacheren Bestandstücken setzt es sich zusammen.

86. — Diese Zerlegung konnte im *Denken* ihre Grenze erst bei denjenigen Bestandstücken finden, welche zugleich eben nicht mehr als zerlegbar *gedacht* werden konnten: an einem absolut Einfachen.

Bezeichnet man dies *gedachte*, dem Menschen eingelegt verbliebene Endprodukt der „psychologischen" Entwickelung als 'Empfindung' — nun, so ist die 'Empfindung' des Menschen als ein absolut Einfaches gekennzeichnet[29]).

Woraus dann die *bloſse* ('reine') Empfindung als Einfaches noch besteht, das wird lediglich davon abhängen, was man ihr noch gelassen hat — von der Strecke, die sie auf ihrem Wege sukzessiven Entblöfstwerdens zurückgelegt hat, ist also gewissermafsen eine Funktion dieses Weges.

87. — Wir nehmen an, diese beiden, in n. 83 und n. 86 angedeuteten Gedanken verbinden sich in dem Mafse, als eine kulturelle Übergangsform gleichzeitig einerseits — in der Geisterwelt — Werte entwickelt hat, welche nicht mehr empirisch, nur mehr nicht-empirisch und der Erfahrung entzogen sind (*über* der Erfahrung stehen); andererseits — in den 'bloſsen Empfindungen' — Werte, die an sich noch nicht Wahrnehmung oder Erfahrung, obwohl in die Wahrnehmung und Erfahrung einbezogen sind (*aus* denen Wahrnehmung und Erfahrung bestehen).

88. — Es ist dann ferner denkbar, dafs mit der soeben angenommenen Verwirklichung für *M* eine Rangordnung von drei Erkenntnisarten *erfahrbar* werde,

denen, je nach der Kulturentwickelung, eine Mehrheit von Seelen oder nur Seelenteilen oder gar nur Seelenvermögen oder aber Erkenntnisvermögen zugehören könne.

Das höchste Glied dieser Rangordnung wäre — da, was einer früheren Kultur ein sinnlich Wahrgenommenes und Erfahrenes war, einer späteren nur noch ein Gedachtes zu sein vermöchte — das Denken oder, in anderer Bezeichnung, die Vernunft: die Seele (der Geist), sofern sie Vernunft hat oder Vernunft ist, bezw. wenn die Seele als besonderes Zweites Individuum bereits ihres 'Seins' verlustig zu gehen beginnt[30]), die Vernunft für sich ist, als das Vermögen der übersinnlichen, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse, der freie Schöpfer von Erkenntnissen.

Das niederste Glied der Rangordnung wäre die *bloſs* sinnliche Seele oder die Seele, sofern sie bloſse Sinnlichkeit besitzt oder ist, bezw. die bloſse Sinnlichkeit für sich: sie ist, als das Vermögen der sinnlichen Eindrücke, der unterste Arbeiter, der nichts weiter vermag, als dem Menschen bloſse Empfindungen zu beschaffen.

Das mittlere Glied endlich lieſse sich als Verstand oder Intellekt bezeichnen und die intellektuelle Seele oder die Seele, sofern sie Verstand oder Intellekt hat oder ist, bezw. der Verstand oder der Intellekt für sich, ist, als das Vermögen der Verknüpfung, Trennung, Vergleichung u. s. f., die höhere Instanz, die den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet.

VI.

89. — Wir nehmen weiter an, von den letzteren Formen denkbarer Anthropomorphismen habe sich für

M so viel verwirklicht, daſs für ihn der Satz gilt: Das rein nur durch die Sinne Vermittelte und Bestimmte, oder kürzer: das rein nur durch die Sinne Bedingte — die sinnlichen *Eindrücke* — sind auch rein nur Empfindungen. (Wobei dahingestellt bleibt, wie viel oder wie wenig im speziellen Falle noch zur Empfindung gerechnet werde.)

Da nun die Sinne ihrerseits, um die Empfindungen zu bedingen, vom auſsenweltlichen Erfahrungsgegenstand gerührt (oder erregt) werden müssen, so würde für *M* in Bezug auf die Erfahrung auch der Satz gelten können: Wenn die Erfahrung (nämlich die *T*-Erfahrung) rein nur durch den auſsenweltlichen Erfahrungsgegenstand (nämlich der *M*-Erfahrung) bedingt wäre, so müſste sie rein nur sinnlicher Eindruck = Empfindung sein oder, m. a. W., nur aus reinen Empfindungen als den sinnlichen Eindrücken bestehen.

Nun zeigt aber die *Erfahrung*, daſs die vom äuſseren Gegenstand bedingte Erfahrung nicht bloſs aus solchen sinnlichen Eindrücken oder reinen Empfindungen bestehe.

90. — Diese *Erfahrung,* daſs die Erfahrung nicht nur aus sinnlichen Eindrücken oder reinen Empfindungen bestehe, hätte für *M* nur an der *M*-Erfahrung zugänglich sein können. Unterscheidet aber *M* nicht genügend scharf zwischen sich und *T*, so wird *M* auch die von ihm vorgefundene — jetzt *äuſsere* — empirische Welt mit der (von ihm) dem *T* eingelegten *inneren* empirischen Welt, oder kurz, die *M*-Erfahrung und die *T*-Erfahrung verwechseln.

Infolge dieser Verwechselung kann von *M* die angegebene *Erfahrung* in Bezug auf das Individuum *T* oder auf die *T*-Erfahrung gemacht werden.

91. — Da nun aber — *erfahrungsgemäfs* — die Erfahrung (nämlich die *T*-Erfahrung) nicht, wie sie müfste, nur aus reinen Empfindungen als den sinnlichen Eindrücken besteht, so besteht sie — *erfahrungsgemäfs* — aus den sinnlichen Eindrücken und einer nicht-sinnlichen Zutat.

92. — Durch diese Entwickelung hat der Ausdruck 'Erfahrung' unter der Hand wieder einen zweifachen Sinn angenommen: das eine Mal ist Erfahrung schlechthin das durch die (vom aufsenweltlichen Erfahrungsgegenstand affizierten) Sinne Bedingte; das andere Mal das, was aus diesem durch die Sinne Bedingten und aus einem durch die Sinne Nicht-Bedingten besteht: ein Doppelsinn, durch welchen *möglich* geworden ist, dafs die von aufsen bedingte Erfahrung Bestandteile, und zwar sehr wesentliche Bestandteile, enthält, welche nicht von aufsen bedingt und nicht-empirisch sind.

Wir wollen diese differenten Bedeutungen auch durch die Bezeichnung genauer unterscheiden und zwar, da es sich nur um die *T*-Erfahrung handelt: die Erfahrung, sofern sie schlechthin das durch die Sinne Bedingte ist, als die *T*-Erfahrung I — und die Erfahrung, sofern sie aus den sinnlichen Eindrücken und einer nicht-sinnlichen Zutat bestehen soll, als die *T*-Erfahrung II.

93. — Wer sich mithin im Besitz einer beliebigen Erfahrungserkenntnis weifs und dazu 'erkannt' hat, dafs das, was seinen Ursprung aus der empirischen Aufsenwelt (*M*-Erfahrung) hat und durch das empirische aufsenweltliche Objekt beschaffenheitlich bestimmt ist, lediglich durch die Sinne bedingt, also sinnlicher Eindruck = Empfindung ist, dafs folglich die Erfahrungserkenntnis (jetzt: *T*-Erfahrung II) aus sinnlichen Eindrücken = Empfindungen, also empirischen Bestandteilen (nunmehr: *T*-Erfahrung I) und aus einer nicht-sinnlichen, also nicht-empirischen Zutat besteht, ein solcher weifs sich eben damit im Besitz von Erkenntnissen, welche, soweit sie nicht sinnliche Eindrücke = Empfindungen sind, auch nicht-empirisch sind, Erkenntnisse, welche weder ihren Ursprung aus der empirischen Aufsenwelt haben, noch von einem empirischen aufsenweltlichen Objekt beschaffenheitlich bestimmt sein können.

94. — Wenn die Zutat ihre charakteristische Bestimmung nach Seite des Produktes bereits besitzt, weil sie dem Eingelegten eben von Anfang an eigen war, nämlich als Erfahrung; so kann sie, auf Grund ihrer entwickelungsgeschichtlichen Vergangenheit, ihre näheren Bestimmungen finden — nach Seite des Zutuenden: als *Verstand* (in späterer Modifikation: als *Intellekt*), der den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke oder Empfindungen *bearbeitet* oder *verarbeitet*; und nach Seite des Zugetanen — im Gegensatz zum Stoff: als *Formen*, wozu je nach Fortschritt der betreffenden Abstraktion alles gehört, was — nachdem aus der Erfahrung vorher all dasjenige weggedacht worden ist, was nicht als durch die Sinne bedingt und mithin als nicht den Sinnen angehörend angenommen wird — nun freilich zum Schlufs übrig bleiben mufs, wenn dann wieder aus den Erfahrungen alles weggeschafft wird, was den Sinnen angehört.

VII.

95. — Vollendet sich für *M* die oben (n. 90) angeführte Verwechslung der Erfahrung in der Verwechslung des *Erfahrenden*, d. h. des einlegenden Individuums *M* mit dem Individuum *T*, dem Erfahrung (*T*-Erfahrung)

eingelegt wird, so kann auch das räumliche Verhältnis der mit der *Zutat* versehenen *T*-Erfahrung II zur *M*-Erfahrung seine nähere Bestimmung finden. Eine räumliche Bestimmung wird aber zum Bedürfnis, sobald das räumliche Verhältnis des *aufserhalb* des Individuums *T* befindlichen Erfahrungsgegenstandes (*M*-Erfahrung) zur Erfahrung als etwas *in* dem Menschen Geschehendes oder in Bezug auf ihn *Inne-Seiendes* (*T*-Erfahrung) zur Frage führt: Wie soll sich denn der aufserhalb befindliche Erfahrungsgegenstand (*M*-Erfahrung) nach den zuzusetzenden *Formen* richten, als welche „unserem" Innern angehören?

96. — Solange das Eingelegte neben den Gedanken, dem Gefühl und Willen nur die 'Wahrnehmung' der 'Sache' (und nicht die 'Sache' selbst) war (vgl. n. 43), machten auch die Wahrnehmungen und Gedanken, Gefühl und Wille — oder, in allgemeiner Bezeichnung, die Vorstellungen die (durch die Einlegung geschaffene) *Innenwelt* aus. So wie sich *M* mit *T* verwechselt, wird der vorgefundene Erfahrungsgegenstand (*M*-Erfahrung), insoweit er erfahren ist oder wird, zu generisch nichts anderem als die eingelegte Erfahrung (*T*-Erfahrung); und sofern diese — als Wahrnehmung, Gedanke u. s. f. — 'Vorstellung' bereits war, wird nun auch der nicht-eingelegte und bislang nicht-einlegbare Erfahrungsgegenstand (*M*-Erfahrung), insoweit er erfahren wird — als Bestandteil *im* Denken oder *des* Denkens — zu einer blofsen 'Vorstellung' oder, nach anderer Seite bezeichnet[31]), zu einem blofsen 'Gedachten'.

97. — Und da nun die 'Vorstellungen' 'in uns' sind, so sind auch die Erfahrungsgegenstände — als erfahrene —, die ja nichts sind als 'unsere Vorstellungen', 'in uns': hiermit ist das räumliche Verhältnis der *T*-Erfahrung II zur *M*-Erfahrung dahin bestimmt, dafs beide '*in uns*' sind.

98. — Nun ist freilich nichts einfacher und leichter, als dafs — nicht: die Erkenntnisse von den Erfahrungsgegenständen: sondern: — die Erfahrungsgegenstände von den nicht-empirischen Erkenntnissen abhängig sind (sich nach ihnen richten); aber andererseits hat doch auch der Satz von der Bewirkung der Erfahrung durch die Erfahrung (n. 78) den einzigen Sinn verloren, den er auf dem Boden, auf dem er erblühte, auf dem Boden der Introjektion noch etwa haben durfte.

99. — Das räumliche Verhältnis des Nicht-Empirischen bleibt hiernach in völliger Harmonie mit früheren und frühesten Kulturstufen als ein Inne-Sein bestimmt.

Dagegen vermag das Verhältnis zur Zeit Unterschieden in den Kulturstufen auch mit Unterschieden in seiner Bestimmung zu folgen: nach Seite des zeitlichen Verhältnisses der *Zutat* zu den sinnlichen Empfindungen würde eine frühere Erklärung, die der primitiven Kultur noch näher stand, vielleicht nicht gezögert haben, die von der Erfahrung (*M*-Erfahrung) unabhängigen Erkenntnisse einer vor-empirischen Erfahrung der *präexistierenden* Seele, einer Erfahrung vor der Geburt zuzuschreiben; eine spätere Kultur würde sich begnügen, sie nur für *angeboren* anzusetzen, eine noch spätere würde sie der Zeit nach *in* dem Menschen nicht vor der Erfahrung (*T*-Erfahrung II) vorhergehen lassen und sie nur noch als eine *Fähigkeit* (bez. *Anlage*) annehmen, die durch die Gegenstände (der *M*-Erfahrung) in Bewegung, bez. durch die sinnlichen Eindrücke zur Aktualität und Aktivität gebracht wird.

100. — Nennt man endlich solche Erkenntnisse,

welche von der Erfahrung (*M*-Erfahrung) und selbst von allen Eindrücken der Sinne (*T*-Erfahrung) unabhängig sind, *a priori* — in Unterschied von den empirischen (*T*-Erfahrung I), die ihre Quelle *a posteriori*, nämlich in der Erfahrung (*M*-Erfahrung) haben; so ist mithin das *Apriorische* die konkrete Form, in welcher eine besondere Art des Nicht-Empirischen den Untergang seines Geschlechtes überlebt und sich mitten im Gebiet der sonst rein nur als Erfahrung noch zugelassenen Erkenntnisse zu behaupten vermag (vgl. n. 80 f.).

Nach den gemachten Annahmen würden drei Phasen naiver Erkenntnisse der Gesamtheit vorgefundener Erfahrungssachen aufeinander folgen und aufeinander fufsen. Nur die erste, die Phase des naiven Empirismus, scheint diese Gesamtheit ohne Zuhilfenahme eines Nicht-Sinnlichen zu erkennen (bezw. zu erklären) — weil sie nur in der Charakteristik der Erfahrung erkennt (bezw. erklärt); für die zweite Phase, diejenige des naiven Rationalismus, ist die Form des Nicht-Sinnlichen das Über-Sinnliche; und für die dritte, die Phase des naiven Kritizismus, das (im angegebenen Sinn) Vor-Sinnliche. Die Bezeichnung *naiv* bezieht sich nur auf die Grundlage, nicht durchweg auch auf die darauf errichteten „Lehrgebäude". Was den gekennzeichneten Rationalismns und Kritizismus zu einem naiven macht, sind die — allerdings grundlegenden — Überlebsel des naiven Empirismus.

Dafs in all diesen auf Grund der Introjektion erwachsenen Bezeichnungen 'Über-, Vor-, Nicht-Sinnlich' das *Sinnlich* nicht mehr nur einen Charakter der Erkenntnisse, sondern eine Theorie ihrer Erwerbung bedeutet, sei zum Schlufs doch noch einmal besonders hervorgehoben.

VIII.

101. — Die angeführten Bestimmungen der Erfahrung als solcher ziehen auch die Erfahrung als Erkenntnis in Mitleidenschaft: auf der einen Seite steht nach der Introjektion die Erfahrung als Gegenstand in der Aufsenwelt, auf der anderen die Erfahrung als Erkenntnis im Menschen — das Verhältnis des innen-seienden Erkennens zu seinem aufsen-seienden

Gegenstand mufste an die Fortbildungen der Introjektion gebunden bleiben.

Zwei Entwickelungen sind für uns von besonderem Interesse: die eine macht Gegenstand und Erkenntnis oder 'Sein' und 'Denken' einander unvergleichbar, die andere einander unerreichbar.

102. — Sofern die ursprüngliche Erfahrung Sachen (Gegenstände) und Gedanken betrifft, ist die ursprüngliche Erfahrung eine sachhafte (gegenständliche) oder eine gedankenhafte; und wenn man in Bezug hierauf die Erfahrung als eine reale oder eine ideelle bezeichnet, so gebraucht man eben nur andere Ausdrücke[32]).

Immerhin bilden die empirischen realen und die empirischen ideellen Werte ursprünglich nur eine Zweiheit, aber keinen Dualismus im philosophischen Sinn (vgl. n. 19, Abs. 4).

103. — Sofern einstweilen noch nicht die Sachen (Gegenstände) in ihrer Sachhaftigkeit oder Realität von dem einen Individuum dem anderen eingelegt werden, kann auch nicht das Eingelegte im Charakter der Sachhaftigkeit erfahren werden: so bleibt nur der Charakter der Gedankenhaftigkeit übrig — in moderner Bezeichnungsweise: der Idealität.

Wie der einstweilen nicht eingelegte Charakter der Sachhaftigkeit oder Realität den Modifikationen des Körperlichen und Sinnlichen, so ist der bereits eingelegte Charakter der Idealität den Modifikationen des Unkörperlichen (Geistigen) und Nicht-Sinnlichen zugänglich[33]).

Besteht das eingelegte Gedankenhafte speziell aus Gedanken, so kann das Produkt der Introjektion auch wieder in speziellen Bestimmungen erfahren werden; z. B. in derjenigen des Fliefsens — als Denken[34]), oder,

im Gegensatz zum Wahrnehmen, in der Bestimmung als Vorstellen (vgl. n. 20).

104. — Jetzt vermöchte (gemäfs n. 103, Abs. 2) *M* den *T* allerdings als ein Reales, Sinnliches, Körperliches und als ein Ideelles, Nicht-Sinnliches, Geistiges zu erfahren; wobei sich aber — im Sinne der durch die Introjektion geschaffenen Doppelseitigkeit des *T* — für die Erfahrung des *M* die Realität, Sinnlichkeit, Körperlichkeit auf das *Äufsere* — die Idealität, Nicht-Sinnlichkeit, Geistigkeit auf das *Innere* des *T* verteilen würden.

105. — Nachdem wir hiermit (in n. 102 ff.) die allgemeineren Bemerkungen vorangeschickt haben, wenden wir uns wieder der konkreteren Betrachtung zu.

Wohl bezeichnen auch höhere Kulturen übereinstimmend mit den niedreren das Erste Individuum als das 'körperliche' oder den 'Körper' schlechthin, das Zweite Individuum als das 'geistige' oder den 'Geist' schlechthin; wohl auch bezieht das 'Geistige' seinen Namen vom 'Geist'. Aber das 'Geistige' der höheren Kultur setzt schon mehr die Introjektion in jener abstrakten Reinheit voraus, die wir annahmsweise einführten; die niedrere Kultur verhält sich weniger unterschiedsempfindlich in ihren *Erfahrungen* und setzt infolge davon dem Eingelegten Bestandteile hinzu, von denen es sich erst allmählich wieder reinigen mufste — es bedurfte einer langen Entwickelung, ehe der 'Geist' der primitiven *äufseren Erfahrung* zu etwas 'Geistigem' im Sinne moderner *innerer Erfahrung* werden konnte.

Wir haben uns daher oben des Ausdruckes *geist-*, bezw. *geisterhaft* bedient.

106. — Es sind namentlich *Erfahrungen* besonders veranlagter oder besonders (etwa durch Fasten) vorbereiteter Individuen von autoritativer Stellung (Priester)

durch deren Hinzufügungen zur gemeinen Erfahrung die Beschaffenheit des Zweiten Individuums näher bestimmt und zugleich ebenfalls zu einem primitiven *Erfahrungs*inhalt erhoben wird. Der letztere trägt ursprünglich wohl einen ganz numerativen Charakter. Das heifst:

Das Zweite Individuum hat — nach diesen autoritativen *Erfahrungen* — dieselbe Farbe, Gröfse, Gestalt, ja dieselben Schmuck- und Bekleidungsstücke wie das Erste Individuum.

Oder allgemeiner:

Nach den *Erfahrungen* der Eingeweihten kommen dem Zweiten Individuum überhaupt die allgemeinen Beschaffenheiten des Ersten Individuums zu: Ausdehnung, Schwere, Palpabilität u. s. w.

107. — Auch darin unterscheiden sich das Erste und Zweite Individuum nicht voneinander, dafs jedes für sich der Introjektion weiter zugänglich bleibt. Das heifst:

Auch nachdem sich das Zweite Individuum vom Ersten getrennt hat, kann — für die primitive *Erfahrung* — das Erste Individuum noch Wahrnehmungen haben (der Tote 'empfindet' noch); während das abgeschiedene Zweite Individuum doch wieder nur ein Äufseres für ein weiteres Innere sein kann, das in der ganzen Reihe das Dritte Individuum ergäbe — und wohl nur die Ermüdung hindert, dafs die Reihe nicht in infinitum fortgesetzt wird.

108. — Mithin: das Zweite Individuum ist für die primitive *Erfahrung* seiner Beschaffenheit nach nichts anderes als das Erste Individuum noch einmal; und bezeichnet man das Erste Individuum als den Körper, bezw. Leib des Zweiten und das Zweite Individuum

als den Geist, bezw. die Seele des Ersten, so ist der Geist oder die Seele für die primitive Erfahrung nichts anderes als die schlichte Verdoppelung des Körpers oder Leibes.

109. — Erst eine lange, im einzelnen hier nicht zu verfolgende Entwickelung, in welcher weitere, widersprechende Erfahrungen (von der Impalpabilität u. s. f.) und Spekulationen der Theologie, aber auch der (namentlich christlichen) Philosophie als die fruchtbaren autoritativen Momente auftreten, läfst dazu gelangen, dafs der Geist oder die Seele als 'ein *ganz anderes* als der Körper' (als ein Ausdehnungsloses, Unteilbares, Ungreifbares u. s. f.) bestimmt wird — dafs der Geist als etwas Geist- oder Geisterhaftes zum Geist als etwas Geistigem erhoben wird.

An Stelle der ehemaligen numerativen Form des *anderen*[35]) ist die bivariative[36]) getreten — und zwar im vollendeten Sinn: die Doppelseitigkeit des menschlichen Wesens ist zur absoluten Heterogenität, die anfängliche naiv-empirische Zweiheit zum metaphysischen Dualismus geworden.

Nicht nur durch die Impalpabilität (in anderen Fällen: Invisibilität u. ä.) z. B. wiedererscheinender Verstorbener (d. h. der Seelen Verstorbener) ist die *Erfahrung* an der Umbildung der naiv-empirischen Zweiheit zum 'metaphysischen' Dualismus beteiligt; sie wirkt — freilich mehr oder minder verborgen — auch in der theologisch-philosophischen Spekulation mit.

Wenn die Introjektion die *Erfahrung* (für *M*) nach sich zog, dafs *T* das Denken (im allgemeineren Sinn von DESCARTES' *cogitare*) habe, so war auch die weitere *Erfahrung* nahegelegt, dafs das Denken (des *T*) im Gegensatz zu den sichtbaren, greifbaren — kurz: sinnlich-wahrnehmbaren Sachen (der *M*-Erfahrung) ein Unsichtbares, Ungreifbares — kurz: Nicht-Sinnlich-Wahrnehmbares sei; und dafs die unsichtbare . . . 'Seele' über die sichtbare . . . siegen konnte, lag in der *Erfahrung* (des *M*), dafs der eingelegte Wert „unsichtbar" u. s. w. war. — War aber wiederum das Denken nichts Sinnlich-Wahrnehmbares und d. h. nichts, das durch die

äufseren Sinne wahrgenommen werden konnte, und wurde das Denken trotzdem *erfahrungsgemäfs* wahrgenommen, nämlich durch *T* selbst, so mufste dieser Wahrnehmung oder Erfahrung des Innern, bezw. dieser inneren Wahrnehmung oder Erfahrung natürlich ein 'innerer Sinn' entsprechen.

Ebenso konnte die *Erfahrung* an der *Erkenntnis* des Unausgedehntseins des Denkens und seiner Bestandteile, des Gedachten (bezw. wieder auch der Seele) mitwirken: die Welt, die äufsere Sache (der *M*-Erfahrung) ist ausgedehnt; nachdem die *Erfahrung* die Wahrnehmung oder Vorstellung der Welt *in T hinein* verlegt hatte, konnte die Welt als Wahrnehmung oder Vorstellung *in T* keinen Raum ausfüllen: so mufs, im Gegensatz zur res extensa die res cogitans unausgedehnt werden und nach Ersatz der Seele, bezw. des Denkens als eines Ganzen durch die einzelnen Vorstellungen und Empfindungen, auch diese; womit dann wieder der Boden für ihre Unräumlichkeit vorbereitet ist.

So möchte denn *Erfahrung* mitgewirkt haben, dafs eine der anfänglich allgemeinsten und sichersten *Erfahrungen*, nämlich die 'Wechselwirkung' zwischen Leib und Seele oder Körperlichem und Geistigem zum *Problem* wurde — zu dem Problem, wie ist es denkbar, dafs das Ausgedehnte auf das Unausgedehnte wirke, dafs das Unausgedehnte vom Ausgedehnten abhänge, bezw. eines das andere 'hervorbringen' solle?

110. — Unvergleichbar wie Körperliches und Geistiges stehen sich jetzt die Erfahrung als Sache (Gegenstand) und die Erfahrung als Erkenntnis gegenüber — eine Unvergleichbarkeit, die freilich, wenn man die Introjektion überhaupt zulassen wollte, nur da bestehen dürfte, wo Erfahrung als Sache dem *M* zugehörig — Erfahrung als Erkenntnis dem *T* zugeschrieben bleibt; aber doch sich auch zu erhalten vermag, wo *M* unter der Hand der Selbstverwechselung mit *T* anheimgefallen ist. In diesem Falle wird dann *M* auch im Gebiet selbsteigener Erfahrung die Unvergleichbarkeit seines Erfahrungsgegenstandes und seiner Erfahrungserkenntnis desselben zu — *erkennen* vermögen und daraus seine Konsequenzen zu ziehen sich berechtigt halten[37]).

IX.

111. Wir wenden uns zur zweiten (n. 101) angekündigten Entwickelung.

Der Gegenüberstellung *Subjekt—Objekt* würde auch innerhalb der von der Introjektion unberührt gebliebenen Erfahrung noch eine gewisse Brauchbarkeit zugestanden werden dürfen, wenn der Ausdruck „Subjekt“ nichts weiter besagen soll als: das menschliche Individuum, *sofern* es in derjenigen bestimmten Beziehung zu seiner individuellen Umgebung[38]) gedacht wird, welche die Analyse des natürlichen Weltbegriffes für mich selbst gegenüber meiner eigenen Umgebung ergibt (vgl. oben n. 6 f. und n. 17 ff.) — und der Ausdruck „Objekt“ nichts weiter: als den Bestandteil der individuellen Umgebung, *sofern* er als Glied derselben Beziehung gedacht wird.

Auf dem Boden der Introjektion ist aber — in der Sprache der Kausalitätsannahme — das Objekt als aufsenweltlicher Gegenstand zur Ursache der Wahrnehmung *im* Subjekt geworden: jene Gegenüberstellung ist der Ausdruck einer Theorie.

Und mit dieser Theorie, wonach der aufsenweltliche Erfahrungsgegenstand als Objekt die Wahrnehmung *im* Subjekt *bewirkt*, ist der anfänglich aufsenweltliche Erfahrungsgegenstand in jene Transformation der Charakteristik übergeleitet, deren aufeinanderfolgende Stufen durch die drei Werte: Nicht-Erfahrbar, Nicht-Erkennbar, Nicht-Seiend markiert sind — und die Erfahrung geht jeder Beziehung zum Erkennen und zum ‘Sein’ verlustig[39]).

112. — Von den verschiedenen Formen, welche für die Vollziehung jener sukzessiven Transformation

denkbar sind, nehmen wir folgende als verwirklicht an:

Mit dem Ergebnis der angegebenen Entwickelung, dafs die Erfahrung ein Produkt unserer *innern* oder *geistigen Organisation* und der äufsere Gegenstand, inwieweit er Erfahrung ist, nur eine *Vorstellung in mir* sei, ist gesetzt, dafs der äufsere Gegenstand nicht selbst dasjenige sein könne, was eigentlich ‘erfahren’ werde; er müfste ja, um selbst erfahren zu werden, in unser Inneres hinübergewandert sein — was widersinnig, oder aber es müfste das Erkenntnisvermögen nicht an die Vermittelung der Sinne gebunden sein, was wenigstens nicht für „menschliche“ Geister gelten würde — Der Erfahrungsgegenstand als Objekt ist also zunächst ein Nicht-Erfahrbares geworden — Bestandteile eines ‘unerfahrbaren Seins’.

113. — Ist aber der Erfahrungsgegenstand als erfahrbarer nur eine Vorstellung in mir, so *erkenne* ich, wenn ich einen Erfahrungsgegenstand *erkenne*, den Gegenstand immer nur so, wie er für mich (für meine Erfahrung, mein Erkenntnisvermögen, mein Denken, mein Bewufstsein) ist; nicht, wie er aufserhalb meines Bewufstseins oder an sich sei. — Der Erfahrungsgegenstand als Objekt ist sonach ein Nicht-Erkennbares geworden.

114. — Selbst wenn — in einer Übergangsform dieser mannigfache Grade zulassenden Entwickelung[40]) — der äufsere Gegenstand noch als ein Erfahrbares und Erkennbares geduldet werden sollte, so würde er jetzt immer an Dignität des Seins und der Erkennbarkeit den Vorstellungen und dem Bewufstsein nachstehen; denn durch die Einschaltung der Sinne als *Vermittler* zwischen Aufsen- und Innenwelt ist die Vorstellung

oder das Bewufstsein auch zu dem *unmittelbar* Gegebenen und Erkannten geworden, und werden die äufseren Gegenstände, inwieweit also überhaupt ihre Erkennbarkeit noch zugelassen wird, zu dem immer nur *mittelbar* Gegebenen und Erkannten.

115. — Der Gegenstand bleibt ewig draufsen, und sein Bewirktes, die Wahrnehmung, ist (als Vorstellung) so unvergleichbar mit dem Gegenstande selbst wie Sein und Bewufstsein. Das Denken bleibt ewig drinnen, und alles, was man vom Denken aus erreichen kann, kann immer wieder nur ein Gedachtes sein. Geht man also vom Sein aus, so bekommt man die Gegenstände nicht ins Bewufstsein hinein; geht man vom Bewufstsein aus, so kommt man nicht zum Gegenstand heraus.

116. — Nun m u f s aber vom 'Bewufstsein' ausgegangen werden als dem unmittelbar Gegebenen und Gewissen (der 'Urtatsache'); also bleibt nur noch übrig: der aufsenweltliche Gegenstand — der Gegenstand ehemaliger unmittelbarer Erfahrung! — ist nur meine Vorstellung, ist als meine Vorstellung nur in meinem Bewufstsein, als mein Gedachtes nur in meinem Denken. Und dieses *Nur* kann doch nicht ein anderes und mehreres bedeuten, als dafs es für mein Denken oder Bewufstsein kein *Sein* a u f s e r h a l b meines Denkens oder Bewufstseins (meiner 'Subjektivität') gibt. Und in dieser Form kann dann auch der aufsenweltliche Gegenstand zu einem aufserhalb meines Denkens Nicht-Seienden, d. h. eben: zu einem Nicht-Seienden werden.

Zur Erläuterung diene eine Bemerkung: Normalerweise ist die Umgebung als 'Seiendes' charakterisiert; und wenn demgemäfs die Umgebung (die Aufsenwelt — die Welt schlechthin) als das 'Seiende' bezeichnet wurde. so wurde es eben nach einer normaler-

weise nie fehlenden Charakteristik bezeichnet. Nun scheint aber diese Charakteristik insofern vom individuellen 'Denken' 'abhängig', als die Umgebung (z. B. in Psychosen) auch als ein 'Nur-Scheinendes' oder sogar als ein 'Nicht-Seiendes' charakterisiert werden kann; das 'Sein' der Umgebung in diesem Sinn wäre mithin so wenig eine vom 'Denken' unabhängige Bestimmung wie die 'Schönheit' und 'Annehmlichkeit' oder die 'Wahrheit'[41]) und selbst wie die 'Farben' u. s. w. Wenn aber einerseits die als 'seiend' charakterisierte Umgebung als das 'Seiende' schlechthin bezeichnet werden konnte, andererseits aber auch erfahren wurde, dafs das 'Seiende' etwas 'vom individuellen Denken Abhängiges' sein könne, so erbot sich zum (nunmehr nötig gewordenen) *Kriterium* ihres 'Seins' oder des 'Seins' schlechthin eben die 'Unabhängigkeit vom Denken überhaupt'; und das 'Sein' nimmt jetzt den Sinn an: 'unabhängig vom Denken sein' — und auch der in diesem zweiten 'Seins'-Begriff enthaltenen Forderung genügt die Umgebung, insofern sie unabhängig von meiner Gegenwart oder Abwesenheit ist.

Diese Bestimmung der Umgebung, welche ihr auf dem Boden der von der Introjektion unberührten Erfahrung zukam, diese Bestimmung der Umgebung, bezw. der Umgebungsbestandteile, als Unabhängige 1. Art (vgl. n. 27), ist es also zuvörderst, welche in der angegebenen Entwickelung der aufsenweltliche Gegenstand verliert, indem es kein *Sein* a u f s e r h a l b meines Denkens oder Bewufstseins mehr gibt: und indem die Umgebung zu einem 'Nicht-Seienden' im zweiten Sinn des 'Seins' wird, wird sie auch zu einem 'Nicht-Seienden' im ersten Sinn[42]).

Vorausgesetzt, dafs für *M* die Umgebung überhaupt ein 'Seiendes' sei, so ist sie ihm als solches ursprünglich nicht ein 'Erzeugnis' oder eine 'Tathandlung' u. ä. seines 'Ich', sondern sehr einfach ein 'Vorgefundenes' oder 'Gegebenes' oder dgl. Ebensowenig ist sie ihm, sofern er nur auf sie reflektiert, wie er sie in Bezug auf *T* vorfindet, ein 'vom Denken des *T* Abhängiges': denn *T* mag 'denken' oder 'nicht denken', 'wahrnehmen' oder 'nicht wahrnehmen', *T* mag sogar 'leben' oder 'nicht leben' u. s. f. — die Welt, welche *M* vorfindet, bleibt davon vollständig unberührt. Um seinerseits auf den 'Gedanken' zu geraten, dafs die Welt vom 'Denken' des *T* abhänge, müfste er immer erst 'Wahrnehmen' und 'Vorstellen' *in T* hineinverlegen und dann noch alles Hinein- und Beigelegte durcheinanderwerfen, indem er alles miteinander als 'Denken' bezeichnet; und um endlich sein Werk mit dem besonders hohen 'Gedanken' zu krönen, dafs die ganze vorgefundene Welt und ganz so, wie sie vorgefunden wird, nun gar von 'seinem eigenen Denken' abhänge, müfste er zum guten Schlufs auch noch sich selbst mit *T* verwechseln. Weitere Bedingungen freilich dürften zu dieser allerdings eminent „philosophischen" Leistung nicht erforderlich sein.

X.

117. — Durch den Doppelsinn der Erfahrung (*T*-Erfahrung) ist übrigens auch zu allen Fehlbestimmungen der „Erfahrung“ überhaupt noch speziell eine solche für die „reine Erfahrung“ denkbar geworden.

Versteht man unter Erfahrung die Erfahrung, sofern sie — abgesehen von der Introjektion — theoriefrei als in formenvoller Lebendigkeit gesetzt ausgesagt wird (die *T*-Erfahrung schlechtweg — als Vertreterin der *M*-Erfahrung), so dürfte die Beschränkung zulässiger Erkenntnisse, wie n. 100 gesagt, auch mit der reinen Erfahrung, wenigstens der Forderung nach, zusammenfallen.

Versteht man unter Erfahrung aber die Erfahrung, sofern sie aus den reinen Empfindungen und der nichtsinnlichen 'Zutat' bestehen soll (die *T*-Erfahrung II), so kann der Ausdruck „bloſse Erfahrung“ auch auf die Erfahrung nach Wegschaffung jener nicht-sinnlichen Zutat (auf die *T*-Erfahrung I) bezogen werden: und die reine Erfahrung wird just zu etwas, was nie erfahren wird — zur Gesamtheit bloſser oder reiner Empfindungen.

Nachdem — durch die Verwechselung — die *reale* Welt zur 'Vorstellung' geworden ist, kann, wie schlieſslich noch beiläufig angemerkt werden mag, das beliebig, eventuell bis ins *Unendliche*, verkleinerte Element der 'Vorstellung' in verschiedenen denkbaren Formen sich zu einem letzten Element der *realen* Welt entwickeln.

DRITTER ABSCHNITT.

Die Restitution des natürlichen Weltbegriffes.

ERSTES KAPITEL.

Zur Kritik der Introjektion.

I.

118. — Im Vorhergehenden dürfte der Punkt erreicht sein, bis zu welchem auch die geschichtliche Verwirklichung des Inhalts unseres ausgewählten 'Weltbegriffes' leiten mag.

Wollen wir nunmehr eine Vermutung darüber wagen, wie die weiteren Änderungen jenes Inhaltes auf Grund allgemein-erkenntnistheoretischer Voraussetzungen etwa zu denken wären, so müssen wir vor allem das Moment bezeichnen, das wir als die Weiterentwickelung des bis jetzt erreichten Inhaltes einleitend denken können.

119. — Auf dies gesuchte Moment vermöchte uns folgende Erwägung zu führen:

Wenn *M* für eine Zeit von der Annahme der *E*-Werte und allen darauf bezüglichen Theorien, samt

ihren Nachwirkungen für seine Auffassung der Sachen (Gegenstände) und Gedanken, die ihm im Charakter der *Erfahrung* gesetzt sind, befreit werden könnte, so würde er vielleicht auf rein deskriptivem Wege zu einer — sagen wir — natürlichen Bestimmung der Erfahrung zu gelangen vermögen, welche, wenngleich zunächst ungenügend und unbeholfen, doch wenigstens einheitlich und eindeutig wäre.

Die Gefahr, die Erfahrung doppelsinnig und widersinnig zu bestimmen, entsteht — wenigstens nach den Voraussetzungen unseres II. Abschnittes — eben erst mit der Annahme der *E*-Werte in Bezug auf andere Individuen (n. 37).

120. — In sich betrachtet bietet aber auch diese Annahme noch keinen Anlafs zu jenem Doppel- und Widersinn der Erfahrung. Solange nämlich die Annahme der *E*-Werte auch für *M* nichts weiter besagt, als dafs Bewegungen des Mitmenschen im Sinne seiner eigenen Erfahrung in Beziehung zu Sachen und Gedanken stehen und mithin eine mehr als nur-mechanische Bedeutung haben (vgl. n. 12) — so lange hat *M* auch nur den nichts weniger als prinzipiellen Unterschied seiner Erfahrung und der Erfahrung des Mitmenschen, welche Erfahrungen unter sich und in ihren Bestandstücken (Sachen und Gedanken) wohlvergleichbar sind: eine Dualität, aber keinen Dualismus (vgl. n. 13 und 16).

Auch jetzt noch bliebe — unbeschadet aller gelegentlichen Widersprüche von Einzelheiten innerhalb des 'Erfahrenen' — der Charakter der 'Erfahrung' selbst einheitlich und widerspruchslos.

Nur würde es vorkommen können, dafs was gelegentlich als 'Sein' 'erfahren' worden war, in einem späteren Zeitpunkt als 'Schein' erfahren würde. Es ergäbe das — in der durch die Sprache bedingten Form — die 'Erfahrung', dafs was 'Sein' 'schien', 'Schein' 'ist'. Ein Widerspruch läge hierin noch nicht, da die Zeiten verschiedene sein würden (vgl. n. 23).

121. — Die Annahme von *E*-Werten wird für *M* erst bedenklich, wenn der Inhalt dieser Annahme zu etwas prinzipiell anderem wird als der Inhalt seiner eigenen Erfahrung bezogen auf ein zweites menschliches Individuum (unter denjenigen Modifikationen, die der — hinsichtlich des Alters, der Erziehung u. s. w. anzunehmende — Unterschied des zweiten Menschen von *M* selbst bedingen möchte). Und diese prinzipielle Änderung des Inhaltes der Annahme von *E*-Werten dürfte sich in der Tat unvermeidlich vollziehen, so wie *M* die *E*-Werte schlechthin in den Mitmenschen *T* hineinversetzt — sie unterschiedslos innerhalb des Mitmenschen *T lokalisiert*: wodurch dann allerdings, bei näherem Zusehen, das System *C* (n. 25) zum eigentlichen *Ort* der *E*-Werte werden mufs.

Jetzt auch, nachdem *M* in *T* die *E*-Werte hineinverlegt hat, wird — für *M* — das zweite Individuum *T*, d. h. aber: dessen System *C* die *E*-Werte *haben*.

Mit dem „Denken", welches *T* im Sinne der Introjektion „hat", eröffnet sich sofort dem einlegenden *M* die schier unerschöpfliche Quelle aller Schwierigkeiten[48]), denen Metaphysik und die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie überantwortet sind und schliefslich unausweichlich erliegen; und solange die gemeinsame Quelle verborgen bleibt, wälzen sich Metaphysik und Spezielle Erkenntnistheorie den schweren Block jener Schwierigkeiten in so ernster als unaufhörlicher Arbeit einander herüber und hinüber; d. h. es führt die Verfolgung der „prinzipiellen" Schwierigkeiten die Metaphysik immer auf die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie, und die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie wieder „reinlich und zweifelsohne" auf die Metaphysik zurück.

Wäre also das „Denken" nicht, das *T* (im Sinne der Introjektion) „hat", so fiele für *M* weg das psychologische, bez. physiologische Problem der Projektion u. a., das spezial-erkenntnistheoretische Problem vom Verhältnis des Denkens zum Sein, von

ihren Nachwirkungen für seine Auffassung der Sachen (Gegenstände) und Gedanken, die ihm im Charakter der *Erfahrung* gesetzt sind, befreit werden könnte, so würde er vielleicht auf rein deskriptivem Wege zu einer — sagen wir — natürlichen Bestimmung der Erfahrung zu gelangen vermögen, welche, wenngleich zunächst ungenügend und unbeholfen, doch wenigstens einheitlich und eindeutig wäre.

Die Gefahr, die Erfahrung doppelsinnig und widersinnig zu bestimmen, entsteht — wenigstens nach den Voraussetzungen unseres II. Abschnittes — eben erst mit der Annahme der *E*-Werte in Bezug auf andere Individuen (n. 37).

120. — In sich betrachtet bietet aber auch diese Annahme noch keinen Anlafs zu jenem Doppel- und Widersinn der Erfahrung. Solange nämlich die Annahme der *E*-Werte auch für *M* nichts weiter besagt, als dafs Bewegungen des Mitmenschen im Sinne seiner eigenen Erfahrung in Beziehung zu Sachen und Gedanken stehen und mithin eine mehr als nur-mechanische Bedeutung haben (vgl. n. 12) — so lange hat *M* auch nur den nichts weniger als prinzipiellen Unterschied seiner Erfahrung und der Erfahrung des Mitmenschen, welche Erfahrungen unter sich und in ihren Bestandstücken (Sachen und Gedanken) wohlvergleichbar sind: eine Dualität, aber keinen Dualismus (vgl. n. 13 und 16).

Auch jetzt noch bliebe — unbeschadet aller gelegentlichen Widersprüche von Einzelheiten innerhalb des 'Erfahrenen' — der Charakter der 'Erfahrung' selbst einheitlich und widerspruchslos.

Nur würde es vorkommen können, dafs was gelegentlich als 'Sein' 'erfahren' worden war, in einem späteren Zeitpunkt als 'Schein' erfahren würde. Es ergäbe das — in der durch die Sprache bedingten Form — die 'Erfahrung', dafs was 'Sein' 'schien', 'Schein' 'ist'. Ein Widerspruch läge hierin noch nicht, da die Zeiten verschiedene sein würden (vgl. n. 23).

121. — Die Annahme von *E*-Werten wird für *M* erst bedenklich, wenn der Inhalt dieser Annahme zu etwas prinzipiell anderem wird als der Inhalt seiner eigenen Erfahrung bezogen auf ein zweites menschliches Individuum (unter denjenigen Modifikationen, die der — hinsichtlich des Alters, der Erziehung u. s. w. anzunehmende — Unterschied des zweiten Menschen von *M* selbst bedingen möchte). Und diese prinzipielle Änderung des Inhaltes der Annahme von *E*-Werten dürfte sich in der Tat unvermeidlich vollziehen, so wie *M* die *E*-Werte schlechthin in den Mitmenschen *T* hineinversetzt — sie unterschiedslos innerhalb des Mitmenschen *T lokalisiert*: wodurch dann allerdings, bei näherem Zusehen, das System *C* (n. 25) zum eigentlichen *Ort* der *E*-Werte werden mufs.

Jetzt auch, nachdem *M* in *T* die *E*-Werte hineinverlegt hat, wird — für *M* — das zweite Individuum *T*, d. h. aber: dessen System *C* die *E*-Werte *haben*.

Mit dem „Denken", welches *T* im Sinne der Introjektion „hat", eröffnet sich sofort dem einlegenden *M* die schier unerschöpfliche Quelle aller Schwierigkeiten[43]), denen Metaphysik und die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie überantwortet sind und schliefslich unausweichlich erliegen; und solange die gemeinsame Quelle verborgen bleibt, wälzen sich Metaphysik und Spezielle Erkenntnistheorie den schweren Block jener Schwierigkeiten in so ernster als unaufhörlicher Arbeit einander herüber und hinüber; d. h. es führt die Verfolgung der „prinzipiellen" Schwierigkeiten die Metaphysik immer auf die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie, und die gewöhnliche Spezielle Erkenntnistheorie wieder „reinlich und zweifelsohne" auf die Metaphysik zurück.

Wäre also das „Denken" nicht, das *T* (im Sinne der Introjektion) „hat", so fiele für *M* weg das psychologische, bez. physiologische Problem der Projektion u. a., das spezial-erkenntnistheoretische Problem vom Verhältnis des Denkens zum Sein, von

der realen Bedeutung der Empfindung, vom Glauben an die *Realität* der Aufsenwelt u. s. f., das metaphysische Problem von Ausdehnung und Denken (Leib und Seele, Gehirn und Bewufstsein), von Wille und Bewegung und verwandte. Den Anthropomorphismen, welche sich immer wieder in letzter Instanz zu ihrer Rettung auf die *Erfahrung* am Menschen oder auf die Analogie mit dem Menschen zurückflüchten, wäre der letzte Schlupfwinkel verschlossen; denn nicht nur 'Gott' *aufserhalb* oder *innerhalb* der Welt, nicht nur das 'Ding' mit seiner 'Substanz', seinen 'Akzidenzen' oder 'Eigenschaften', nicht nur die 'Kraft' in ihrem Verhältnis zum Stoff und zur Bewegung, nicht nur die 'Kausalität', sondern auch der Mensch selbst würde nicht mehr „anthropomorphistisch" = animistisch aufgefafst werden. Dem „Streit zwischen Materialismus und Spiritismus, zwischen Determinismus und Indeterminismus, zwischen Empirismus und Apriorismus" wäre der Boden entzogen[44]).

Und so fiele denn auch hinweg aller Doppel- und Widersinn in der Erfahrung — Erfahrung wäre einheitlich und eindeutig bestimmbar.

122. — Das Moment, welches die Weiterentwickelung einleitet (n. 118), würde demnach in der Frage nach der Unvermeidlichkeit der Introjektion liegen, als welche die „Dualität" unvermeidlich zum „Dualismus" mit seinen Konsequenzen verwandelt — es wäre die Frage: ob für *M* mit der Annahme der *E*-Werte in Bezug auf *T* das *Haben* der *E*-Werte seitens *T*, bez. die *Einlegung* seitens *T* unausweichlich verbunden sei.

Diese Frage wird sich in zwei zerlegen: Was denn jenes *Haben* — und: Was denn die Annahme von *E*-Werten überhaupt eigentlich bedeute.

Zu erhoffen ist dann, dafs auf Grund der Bestimmung des Sinnes, in welchem von einem *Haben* der *E*-Werte seitens der Mitmenschen gesprochen und überhaupt die Annahme von *E*-Werten in Bezug auf Menschen gemacht werden darf — mag im übrigen diese Bestimmung positiv oder negativ ausfallen —, ich sage, zu erhoffen ist dann, dafs auf Grund dieser Bestimmung auch das Verhältnis selbst der *E*-Werte

zu dem Individuum, in Bezug auf welches sie angenommen werden, sich bestimmen lassen möchte.

Die Bestimmung dieses Verhältnisses kann man in gewissem Betracht als die philosophische Aufgabe *κατ' ἐξοχήν* bezeichnen; jedenfalls ist das Problem ehrwürdig durch sein Alter, hervorragend durch die Vielheit ernstester Fragen, die sich ihm anschliefst, erhaben durch die gewaltige Gedankenarbeit, welche die edelsten Geister von Jahrtausenden ihm widmeten, unvergleichlich durch die Inhalts- und Formenfülle seiner Lösungen, einzig durch seine kulturelle Bedeutung.

II.

123. — Die erste Frage, welche *M* zu beantworten haben würde, richtet sich also darauf: was denn eigentlich das *Haben* der *E*-Werte bedeute (n. 122).

Die folgende Analyse versuche diese Aufgabe zu lösen.

124. — Die Introjektion findet ihren Ausdruck in dem Satz: Das andere Individuum *hat* das Denken. Das heifst dann aber: Das System *C hat* das Denken.

Doch auch das kann nicht haltbar sein. Sucht *M* nach dem Sinn des „Habens", so bedeutet es: „zu einem Ganzen als Teil oder Beschaffenheit ('Eigenschaft') zugehören".

Dies trifft aber jedenfalls bei dem System *C* eines anderen Individuums nicht zu — wenigstens so lange nicht, als wir nicht unsern natürlichen Standpunkt[45]) verlassen. Das Gehirn hat Ganglienzellen und Nervenfasern, hat Neuroglia und Gefäfse, hat verschiedene Färbungen (ist so oder so gefärbt) u. s. w. — aber weder die feinste anatomische Zerlegung, noch ein beliebig mächtiges Mikroskop würde Gedanken *qua* Bestandteile des Denkens, geschweige denn das Denken selbst als Teil oder Beschaffenheit des Gehirns ergeben.

125. — Aber das Verhältnis des „Habens" liegt

auch für M in Bezug auf ihn selbst nicht vor. Mag er seine Gedanken daraufhin analysieren oder sich einen Fall konstruieren, wie er das eigene Gehirn beobachte: M würde nie auch nur das geringste Merkmal an den Gedanken oder an dem Gehirn entdecken, dafs das Denken ein Teil oder eine Beschaffenheit des Gehirnes sei.

126. — Wie das *Haben* als Ausdruck der Introjektion, so ist auch diese selbst unhaltbar.

Jedes der drei n. 33 hervorgehobenen Hauptstücke des natürlichen Weltbegriffes des M — nämlich M, T, R — findet die Analyse an je einer andern Stelle des Raumes vor. Da es für die folgende Untersuchung ganz gleichgültig ist, ob es sich hierbei um gröfsere oder geringere Ausdehnungen in der einen oder andern Dimension handle oder nicht, so sprechen wir einfach nur von drei Raumpunkten.

Jedes dieser Hauptstücke ist ferner ein Veränderliches; und wir wollen für einen Augenblick, um einen bequemen Hilfsbegriff zu gewinnen, annehmen, sie bildeten zusammen ein System MTR.

Es liegt dann innerhalb der Breite unserer Erfahrung, dafs jedes der drei Glieder dieses Systemes MTR unter Umständen seine Stelle im Raume verlassen und mithin auch die Stelle eines andern Gliedes des gleichen Systemes MTR einnehmen könne.

Dagegen liegt es nicht innerhalb der Breite unserer Erfahrung, dafs ein Glied die Stelle des andern einnehmen könne, ohne dafs das letztere jene Stelle vorher verlassen habe: zwei oder drei Glieder können also wohl die Raumpunkte miteinander tauschen, aber nicht einen und denselben Raumpunkt gleichzeitig zusammen einnehmen.

Nun zerlegt sich aber die Introjektion in die folgenden Momente:

1) M mit seinem 'Denken' versetzt sich 'in Gedanken' auf den 'Standpunkt' des Individuums T im Sinne von dessen Aussagen;

2) M beläfst aber dabei — was ohne Risiko ist, da die Versetzung eben nur 'in Gedanken' geschieht — das Individuum T und mit ihm das System C desselben, also C_T, auf dem 'Standpunkt', auf dem es war;

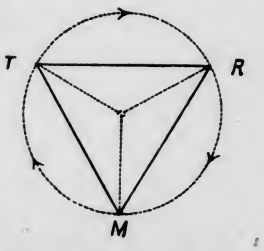
3) so vereinen sich 'in Gedanken' die 'Standpunkte' und im Ergebnis das System C des Individuums T mit dem 'Denken'.

Resultat: das System C_T *hat* jetzt in irgend einer Weise das 'Denken'.

127. — Dies Resultat wäre haltbar, wenn M nur nicht die 'Standpunkte' blofs 'in Gedanken' (oder 'im Geiste') vereint hätte — was so viel heifst als: gar nicht vereint; oder wenn das Individuum M sich auf die Stelle des Individuums T begeben könnte, ohne dafs dieses vorher dieselbe verlassen hätte: dies aber widerspricht der Erfahrung.

A. 1. Man kann sich diese Vereinigung, welche keine ist, und ihre Folgen, welche unhaltbar sind, in der folgenden Weise noch weiter hilfsbegrifflich veranschaulichen:

Es befinde sich jeder der drei Raumpunkte mit seinem Systemglied M, T und R von jedem der andern Punkte in gleichem Abstand, so dafs ihre Verbindung durch gerade Linien ein starres System von der Form eines gleichseitigen Dreieckes ergebe.



Läfst man das System MTR um seinen Mittelpunkt in der durch die drei Punkte gelegten Ebene eine Drehung von 120° im Sinne des Uhrzeigers machen, so kommt das Glied M an die Stelle von T, T an die Stelle von R. Läfst man nun aber zugleich 'in Gedanken' mit T auch dessen System C, das System C_T, beharren, so erhält das „Gehirn" das 'Denken' — frei-

lich, genau genommen, dasjenige des M! — Bei einer Drehung in der entgegengesetzten Richtung erhält der Baum R das 'Denken'.

Hier zeigt sich zugleich ein weiterer Fetischismus der Naturwissenschaft. 'Kraft' ist (bezw. war) der eine, das 'Denken des Gehirns' ist der andere: denn dieselbe Beilegung, die dem Baum 'Denken' und 'Fühlen' verleiht, ist es im Grunde, wodurch das Gehirn in den Besitz des 'Denkens' gelangt.

2. Läfst man den Erfolg der ersten Drehung — das Denken des Gehirns oder im Gehirn — bestehen, reflektiert aber ('in Gedanken' macht das ja alles noch weniger Schwierigkeiten als der Bau der glänzendsten spekulativen Luftschlösser!) bei der zweiten Drehung nur auf R und T, bezw. C_T, so wird der Baum zu einem Bestandteil sei es — wie im Sinne einer älteren Anschauung (durch Aufnahme etwelcher, vom Objekt abgelöster materieller Teilchen) des Gehirns, sei es — wie in der neueren Anschauung — des Denkens des Gehirns.

B. 1. Es dürfte sich empfehlen, an dieser Stelle — nach den gewonnenen Einsichten — einen kurzen Blick auf den Weg zu werfen, welcher zu dem Satz: 'Alles ist meine Vorstellung' und ähnlichen zu führen vermag.

Sehen wir, wie man vorerst zu dem Satz: 'Sache (Gegenstand) = Vorstellung' auf dem angedeuteten Wege gelangen kann.

Nehmen wir irgend einen historisch berühmten Baum an; er sei es, den unser Symbol R für einmal bezeichne. M und T seien zwei Forschungsreisende, von denen jeder zunächst allein vor den Baum getreten sei. Jeder findet ihn als eine *Sache* (als einen Gegenstand seiner Erfahrung) vor, und er wird sie nach ihrer allgemeinen Charakteristik etwa so beschreiben können: Der Baum R ist ein Erkanntes, Seiendes u. s. w. und jedenfalls zugleich auch eine *Wahrnehmung*. So gilt jedem der Satz:

1) 'Sache (Gegenstand) = Wahrnehmung'.

Nun fügt es aber das Glück oder Unglück oder auch der eigene Wille, dafs das nächste Mal M und T zugleich vor den Baum treten. Haben beide schon gelernt, in den anderen Aussage-Inhalte hineinzuverlegen, so wird die *Wahrnehmung*, welche M nunmehr beschreibt (aussagt), für T — die *Wahrnehmung*, welche T beschreibt (aussagt), für M zu einem 'psychischen Vorgang *in* dem andern', für dessen Bezeichnung sie, wenn sie hinreichend 'kritisch' vorgebildet sind, den Ausdruck '*Vorstellung*' (also im Sinne der gewöhnlichen Psychologie) gebrauchen werden. Also:

2) 'Wahrnehmung' = Vorstellung'.

(Sie könnten freilich ebensogut sagen: 'Affektion des Gemütes', 'Tathandlung des Ich', 'Bestandteil oder Bestimmung meines Bewufstseins' u. s. f. in infinitum.)

Wir verfolgen unseren Weg weiter:

'Da nun nach Satz 1) Sache = Wahrnehmung,
nach Satz 2) Wahrnehmung = Vorstellung,
so ist folglich: Sache = Vorstellung.'

Der Satz sollte freilich vorerst nur besagen:

'Was für mich $\left\{\begin{matrix}M\\T\end{matrix}\right\}$ Sache ist, ist für den andern $\left\{\begin{matrix}T\\M\end{matrix}\right\}$ Vorstellung oder — verschärft — blofse Vorstellung.'

Da aber, was für M gilt, auch für T — und was für T gilt, auch für M gelten mufs, so ist die Sache, was sie für den andern ist, für den ersten um nichts eine andere. Folglich:

'Die Sache ist nicht nur für den andern eine blofse Vorstellung, sondern auch für mich.'

Und da mit dem Baum auch der Mitmensch und nicht weniger der eigene Leib auf gleicher Linie stehen: so ist denn auch der Mitmensch und der eigene Leib und alles übrige — alles, was man 'Sachen', allgemeiner 'Realität' nennt: die ganze 'reale Welt' —

'Alles ist *nur* meine Vorstellung.'

(Beziehentlich: '*Blofs* in meinem Denken'; '*nur* in meinem Bewufstsein' u. s. w.[46]).

Solange jeder der beiden Forscher ohne den andern vor dem Baum R stand und ihn beschrieb, wie er ihn vorfand, hatte $\left\{\begin{matrix}M\\T\end{matrix}\right\}$ den Baum allein als Vorgefundenes. Sowie sie miteinander davor standen, hatte $\left\{\begin{matrix}M\\T\end{matrix}\right\}$ den Baum R und den andern $\left\{\begin{matrix}T\\M\end{matrix}\right\}$ als Vorgefundenes in sich.

Das Verhältnis des Baumes zu jedem einzelnen Forscher ergibt jedem den Baum als Sache; das Verhältnis des Baumes zum andern ergibt jedem hiernach den Baum als Vorstellung. So wird durch die Introjektion die verschiedene 'Erkenntnis' zu einer „Funktion" der verschiedenen Betrachtung. Die Betrachtung bei dem ersten Verhältnis, welche sich unserer „absoluten Betrachtungsweise" (n. 22, Abs. 2) annähert, ergibt die 'Erkenntnis des Baumes als einer Sache'. Die Betrachtung bei dem zweiten Verhältnis, welche sich unserer „relativen Betrachtungsweise" (n. 22, Abs. 3) annähert, ergibt die 'Erkenntnis des Baumes als einer Vorstellung'. Will derjenige Forscher, der die 'Erkenntnis des Baumes als Sache' hat, nun zugleich 'den Baum als Vorstellung erkennen', so müfste er sich zunächst auf den Standpunkt des andern stellen, welcher das Ergebnis der „relativen Betrachtung": den 'Baum als Vorstellung', hat; denn für die „absolute Betrachtung" ist der Baum allein der '*Real*-Befund', und nur für die „relative" ist der Baum 'in Beziehung' zum Beschauer das Vorgefundene. Gleichzeitig müfste er aber, um beide 'Erkenntnisse' zu vereinen, auf seinem Standpunkt geblieben sein: eine Leistung, die er wieder nur 'in Gedanken' vollziehen kann. Und was das heifst, ward schon gesagt.

2. Wohin solche illusorische Vereinigung zweier unvereinbarer Standpunkte führt, kann man sich durch weitere Variationen beliebig weiter illustrieren. Hier nur zwei Beispiele:

1) Realität = Wahrnehmung,
Wahrnehmung = Idealität,
Realität = Idealität.

2) Baum, Sonne, Welt = meine Vorstellung.
Meine Vorstellung ist nur, solange ich sie denke.
Baum, Sonne, Welt sind nur, solange ich sie denke.

Es ist schon eine Schwäche, wenn man nur sagt: Solange ein denkendes (wahrnehmendes) Wesen existiert[47]).

3. *R* ist vom Standpunkt des *M* aus für *M* in Bezug auf 'sich' eine 'Realität'; für *M* in Bezug auf *T* eine 'Idealität'. Und ebenso, umgekehrt, ist *R* vom Standpunkt des *T* aus für *T* in Bezug auf 'sich' eine 'Realität', für *T* in Bezug auf *M* 'Idealität'. Ob nun *R* (der Baum, die Sonne etc.) 'Realität' oder 'Idealität' sei, hängt also eventuell lediglich vom 'Standpunkt' dessen ab, der — um uns auch einmal der allgemeinen Ausdrucksweise zu bedienen — den Unterschied von Realität und Idealität falsch verstanden hat.

C. Übrigens mag doch noch geboten sein, ausdrücklich hervorzuheben, dafs in dieses Netzwerk von Doppel- und Widersinnigkeiten auch das Denken selbst verstrickt ist. Bleiben wir innerhalb der von der Introjektion unberührten, der natürlichen Erfahrung, so bedeutet „Denken" nichts anderes als eine Mehrheit von „Gedanken", nur in bestimmter Beziehung zur Modifikation des Fliefsens oder Hervorbringens[48]): und so, wie sie innerhalb der natürlichen Erfahrung gesetzt sind, sind sie normalerweise wohl mit den „Sachen" zu vergleichen, aber kaum zu verwechseln. Innerhalb der natürlichen Erfahrung bedeutet „Denken" also nur die „Gedanken" und diese nur in ihrem Unterschied von den „Sachen"; innerhalb der Introjektion aber bedeutet „Denken" in konsequenter Fortbildung einer mit der Introjektion selbst eingeleiteten Verwechslung nicht nur die „Gedanken", sondern auch die „Sachen", und zwar im Unterschied von — Nichts.

D. Zu den berührten Verwechselungen und Verdoppelungen endlich noch eine spezielle Illustration, die auch in Bezug auf früher Gesagtes noch instruktiv sein möchte.

An Stelle unseres fingierten Individuums *M*, dafs sich für alle Zeiten und Kulturformen verwenden liefs, setzen wir ein ganz bestimmtes Individuum einer ganz bestimmten Zeit und einer ganz bestimmten Kulturform: Arthur Schopenhauer[49]).

Die Annahme wird zulässig erscheinen, dafs Schopenhauer ursprünglich auch dasjenige vorfand, was wir bei *M* als die *M*-Erfahrung bezeichneten — mit seinen Worten: „die anschauliche Welt da draufsen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen erfüllt." — Auch die weitere Annahme dürfte gewagt werden, dafs

Schopenhauer seinen Mitmenschen dasjenige einlegte, was wir in Bezug auf *T* die *T*-Erfahrung nannten — also Wahrnehmung, Vorstellung, Gefühl und Willen; und zwar anfänglich ebenso seinerseits ohne Willen und Wissen um den Akt der Introjektion, wie das bei der „Fabrikware" der Natur zu geschehen pflegt.

Da nun infolge der vorangegangenen Introjektion auch Schopenhauer gelegentlich *erfährt*, dafs die Welt von den Individuen wahrgenommen wird, so gehört zu den eingelegten Werten auch die Welt, sofern sie wahrgenommen wird, und, als Wahrnehmung, ist die eingelegte Welt, wie just alles Eingelegte, nichts als 'Vorstellung'. Jetzt existiert auch für Schopenhauer die Welt doppelt: einmal *da draufsen*, und einmal *im* Kopf; ob sie dabei im Kopf noch einmal *wie* da draufsen dastände, oder ob sie da draufsen so wie im Kopf vorhanden sei, beschäftigt uns augenblicklich nicht — es wird übrigens davon abhängen, wieviel überhaupt von aufsen in den Kopf hinein kann. Und das ist die Frage, die uns interessiert: Wie kommt die Welt *da draufsen* in den Kopf? Diese Frage hätte wohl immer nur einen Sinn, wenn sie sich auf den Kopf desjenigen Individuums bezöge, dem die Welt als 'Vorstellung' eingelegt worden ist; aber durch Verwechslung seiner selbst mit den anderen Individuen fragt Schopenhauer: Wie gelangt sie in unsern Kopf hinein?

Nachdem infolge der Introjektion die Welt *sinnlich wahrgenommen* werden konnte, mufs auch die sinnliche Wahrnehmung der nächste Weg sein, der für das Hineingelangen der Welt in den Kopf offen stand: also durch die Sinneswahrnehmung. Doch nein! Schopenhauer hat unterdessen auch gelernt, an Stelle der Sinneswahrnehmung die 'Sinnesempfindung' zu setzen: also durch die 'Sinnesempfindung'. Aber unmöglich blofs durch die 'Sinnesempfindung' kann die Welt im Kopfe zustande kommen — unmöglich durch die blofse Sinnesempfindung'; „denn was für ein ärmliches Ding ist doch die blofse Sinnesempfindung!"

In Wahrheit, so fügen wir hinzu, hört und sieht sie nichts. „Die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang *im* Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet *unterhalb der Haut* beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das *jenseits* dieser Haut, also *aufser uns läge.*« „Die Empfindung in den Sinnesorganen . . . bleibt blofse Empfindung, so gut wie jede andere *im Innern* unseres Leibes, mithin etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar blofs in der Form des *innern* Sinnes, also der Zeit allein, d. h. sukzessiv, zum *Bewufstsein* gelangen." Man mufs also, wie Schopenhauer vorher gesagt hat, „von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, dafs die anschauliche Welt da draufsen . . . ganz objektiv-real und ohne unser Zuthun vorhanden wäre, dann aber, durch die blofse Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte . . ."

Zur 'bloſsen Sinnesempfindung' muſs folglich 'unser Zuthun', und d. h. der ‚Verstand', kommen! „Er nämlich faſst, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine Ursache haben muſs. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äuſsern Sinnes zu Hilfe, den Raum, um jene Ursache aufserhalb des Organismus zu verlegen: denn dadurch erst entsteht ihm das *Auſserhalb*“ . . . . „Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu *schaffen*: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Öffnungen ihrer Organe, bloſs in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand . . . . *umarbeitet*.“

Den vorgelegten Fall kennen meine Leser sämtlich; wenn ich ihn hier so ausführlich zitiere, geschieht es nicht nur, um an den eigenen Worten eines berühmten Metaphysikers Belege für so manche Einzelheiten, die ich ohne Bezugnahme auf bestimmte Individuen anzumerken hatte, beziehentlich einer historischen Persönlichkeit beizubringen, sondern um an einem besonders schönen Fall den typischen Hergang jener spezial-erkenntnistheoretischen Entdeckungen aufzuzeigen:

Der 'Verstand' spielt nämlich bei SCHOPENHAUER genau die Rolle nach, die dieser ihm vorgespielt hat — nur in umgekehrter Richtung, etwa wie der Mann im Spiegel die Bewegungen, die wir mit dem rechten Arm von links nach rechts gemacht haben, mit dem linken Arm von rechts nach links nachmacht. Oder mit einem andern Vergleich: der 'Intellekt' wickelt das Knäuel wieder ab, das SCHOPENHAUER aufgewickelt hat: SCHOPENHAUER hat erst die „Welt da draufsen“ erfahren, hat sie dann — durch die Introjektion — als Sinnesempfindungen, welche die „Welt da draufsen“ durch „Erregung“ der Sinnesorgane „bewirkte“, „in den Kopf hineingelangen“ lassen und diese Sinnesempfindungen unterwegs von allem entblöſst, was ihm auf diesem ihrem Wege unmöglich spedierbar erschien. Nun gelangt der 'Verstand' an der Hand des Kausalnexus, an welchem SCHOPENHAUER mit der Welt der *M*-Erfahrung *in* den Kopf gelangt war, mit seiner Welt der *T*-Erfahrung glücklich wieder hinaus und fügt zugleich wieder alles pünktlich hinzu, was SCHOPENHAUER vorher abgezogen hatte. „Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale . . .“

Der 'Verstand' kann diesen Zauber verrichten, denn er ist im Geheimnis; und er ist im Geheimnis, weil er im Grunde niemand anderes ist als SCHOPENHAUER selbst, der sich mit den Individuen seiner Introjektion verwechselt.

128. — Nun steht es jedem Vertreter der Introjektion frei, geltend zu machen, daſs, wenn er nicht die beiden in n. 126 bestimmten Standpunkte *in Gedanken* vereinen dürfe, so dürfe er auch nicht sich selbst ein Gehirn zuschreiben; denn sein Gehirn sei so wenig ein Bestandteil seiner Erfahrung, wie es das Denken des Systemes *C* seiner Mitmenschen sei: ihm schreibe er ein Denken — sich ein Gehirn zu.

129. — Darauf könnte wohl erwidert werden:

1) Welches immer die Konsequenzen seien, es bleibt eine Vereinigung der Standpunkte *in Gedanken* eben keine Vereinigung;

2) indessen bedarf es dieser Vereinigung auch nicht, damit der Mitmensch sich ein Gehirn zuschreiben dürfe: wagt er nicht, den anatomischen Befund an anderen Menschenkörpern auch bei dem seinen anzunehmen, so kann er in die Lage kommen, sein eigenes Gehirn unter dem übrigen Vorgefundenen mit vorzufinden; denn jemand, dessen Schädeldach durch pathologische Veränderungen teilweis geöffnet wird, kann unter Umständen vermittelst geeigneter Spiegelvorrichtungen sein eigenes Gehirn als 'wahrgenommene Sache' vorfinden[50]).

3) Zur Sicherung seines Gehirns genügt der Satz: 'Ich habe ein Gehirn und Denken'; — welcher Satz ganz unabhängig von der Vereinigung zweier unvereinbarer Standpunkte ist. Führt man diesen Satz an, um Denken und Gehirn (im Sinne von n. 126) zu vereinigen, so ist zwar nichts gegen den Satz, aber alles gegen seine Verwertung einzuwenden.

130. — Sehen wir zunächst, was der Satz besagt! Das Individuum *M* bezeichne ein bestimmtes Ganze von 'wahrgenommenen Sachen' (Rumpf, Arme und

Hände, Beine und Füſse, Sprache, Bewegungen u. s. w.) und von 'vorgestellten Gedanken' als '*Ich*'; das Ich-Bezeichnete des Individuums *M* ist hierdurch gekennzeichnet als ein bestimmtes Ganze von 'wahrgenommenen Sachen' und 'vorgestellten Gedanken'[51]).

Wenn *M* also sagt: '*Ich* habe ein Gehirn', so heiſst das: zu dem als Ich bezeichneten Ganzen von wahrgenommenen Sachen und vorgestellten Gedanken gehört als Teil ein Gehirn.

Und wenn *M* sagt: '*Ich* habe Gedanken', so heiſst das: zu dem als Ich bezeichneten Ganzen von wahrgenommenen Sachen und vorgestellten Gedanken gehören als Teil eben die Gedanken.

131. — Ergibt somit schon die schlichte Analyse des als 'Ich' Bezeichneten wohl, daſs man ein Gehirn und Gedanken *habe*, so ergibt auch sie doch nie, daſs das Gehirn die Gedanken habe. Der Gedanke ist wohl ein Gedanke 'meines Ichs'; aber darum noch nicht ein Gedanke 'meines Gehirns', — so wenig, wie 'mein Gehirn' das Gehirn 'meines Gedankens' ist.

132. — Das heiſst: Das Gehirn ist kein Wohnort, Sitz, Erzeuger, kein Instrument oder Organ, kein Träger oder Substrat u. s. w. des *Denkens*.

Das Denken ist kein Bewohner oder Befehlshaber, keine andere Hälfte oder Seite u. s. w., aber auch kein Produkt, ja, nicht einmal eine physiologische Funktion oder nur ein Zustand überhaupt des *Gehirns*.

ZWEITES KAPITEL.

Zur Ausschaltung der Introjektion.

I.

133. — Die zweite Frage richtet sich auf den Sinn der Annahme von *E*-Werten überhaupt (n. 122).

Es ist also die Frage: Was nehmen wir denn eigentlich an, wenn wir annehmen, daſs die mitmenschlichen Bewegungen noch eine andere als rein-mechanische Bedeutung haben?

134. — Eine Antwort im allgemeinen habe ich auf diese Frage schon bei ihrer Stellung gegeben; nämlich: ich nehme an, daſs die mitmenschlichen Bewegungen (und Laute) sich im selben Sinn auf Sachen und Gedanken u. s. w. beziehen, wie dies in meiner Erfahrung bei meinen Bewegungen (und Lauten) der Fall ist (vgl. n. 10 und 12).

Die bestimmtere Antwort, die jetzt verlangt wird, kann also nur einer genaueren Bestimmung der eigenen Erfahrung abgewonnen werden. Und hier erhebt sich gegen jede solche bestimmtere Antwort, sofern sie doch auch eine mehr als individuelle Gültigkeit beansprucht, eine besondere Schwierigkeit. Eine genauere Bestimmung der eigenen Erfahrung — ja, aber: wessen eigener Erfahrung? Die Erfahrung eines jeden — vorausgesetzt, daſs er überhaupt erfahre — hängt in ihrem Inhalt von Art, Gröſse und Umfang seiner Vorbereitung ab[52]); wieviel verschiedene Vorbereitungen, so viel verschiedene Erfahrungen; wieviel verschiedene Erfahrungen, so viel verschiedene „genauere Bestimmungen" derselben.

Angesichts dieser Schwierigkeit wird es darauf ankommen, wenigstens von jedem konkreten Einzel-

inhalt meiner Erfahrung zunächst abzusehen und nur das allgemeine Was und Wie derselben in Betracht zu ziehen — nicht ohne Hoffnung, dafs wenigstens dies allgemeine Was und Wie meiner Erfahrung auch Erfahrung des Lesers sein werde; im übrigen ohne Anspruch, dafs, wenn dies nicht der Fall ist, ich den Leser vom Gegenteil überzeugen könnte.

135. — Nach dieser Einschränkung der zu suchenden Antwort auf meine persönliche Erfahrung wende ich mich zur Sache selbst.

Da ist nun vor allem zu erinnern: Wenn ich diese Annahme einer mehr-als-mechanischen Bedeutung der mitmenschlichen Bewegungen mache, so habe ich vorher die Erfahrung gemacht, dafs ein Mitmensch in Bewegung begriffen ist, dafs ich selbst in Bewegung begriffen gewesen sei, und dafs ein grofser Teil meiner Bewegungen nicht eine blofs-mechanische Bedeutung gehabt hat und noch hat, sofern dieser Teil meiner Bewegungen, auf Umgebungsbestandteile oder mich selbst gerichtet, zugleich mit Sachen und Gedanken in Beziehung steht.

In alle dem liegt — aufser dem angeführten Was meiner Erfahrung — enthalten, dafs ich überhaupt erfahre.

136. — Sodann ist zu bemerken: Will oder soll ich mich bei der Bestimmung des Sinnes der Annahme von *E*-Werten eng und streng an die Erfahrung halten, so darf ich in den *E*-Werten selbst nichts annehmen, was nicht auch prinzipiell in meiner Erfahrung enthalten wäre.

Hiernach kann: „*E*-Werte in Bezug auf einen Mitmenschen annehmen“ für mich zunächst nur heifsen dürfen: annehmen, dafs überhaupt der Mitmensch

erfährt und dafs er im Prinzip erfahre, was ich erfahre.

Die Aufgabe folglich, welche zur Beantwortung der Frage nach dem bestimmteren Sinn der Annahme von *E*-Werten zu lösen bleibt, ist daher durchaus nicht: diese E-Werte oder gar meine eigene Erfahrung zu *erklären*; sondern einzig und allein: das Was meiner Erfahrung im allgemeinen zu *beschreiben*, um gemäfs dieser Beschreibung die Anwendung auf die Mitmenschen machen zu können.

137. — Die Vorfrage für alle Untersuchungen: von welchem Standpunkte aus sie unternommen werden sollen, erledige ich kurz mit der Angabe desselben: ich wähle zu diesem Standpunkte denjenigen, welchen ich für die Zeit meiner Untersuchung überhaupt nur ‘in Gedanken’, d. h. gar nicht verlassen kann — also denjenigen, auf dem ich tatsächlich stehe (vgl. n. 124).

138. — Was das von diesem tatsächlichen und unausweichlichen Standpunkte aus Vorgefundene sei, ist wieder mit wenig Worten gesagt:

Ich und meine Umgebung.

139. — Suche ich von allem abzusehen, was die philosophischen Theorien aus ‘mir’ und meiner Umgebung zu machen in steter Bereitschaft sind, so ergibt eine einfachste Zerlegung des von meinem Standpunkte aus Vorgefundenen etwa das Folgende:

Ein ‘Ich’ bezeichnetes menschliches Individuum als (relativ) Konstantes innerhalb einer (relativ) wechselnden Vielheit von als ‘Mitmenschen’, ‚Bäumen’ u. s. w. bezeichneten (relativen) Einheiten. Diese, die Bestandteile der Umgebung, stehen untereinander und zu mir selbst in mannigfaltigen Verhältnissen der Abhängigkeit.

Alle Umgebungsbestandteile und ich mit relativ wechselnden Werten des Angenehmen oder Unangenehmen u. a.

140. — Eine analytische Betrachtung vermag die z. B. als 'Mitmensch' oder 'Baum' *R* bezeichnete (relative) Einheit wieder in eine Vielheit von Bestandteilen und von Merkmalen aufzulösen. Die letzten Bestandteile interessieren mich hier nicht; die letzten Merkmale würden die (relativ) einfachen Farben, Geschmäcke, Töne u. s. w. sein. Wir haben diese logischen Werte von der Art der (relativ) einfachen Farben u. s. w. als Elemente, das Angenehme oder Unangenehme und alle eventuellen weiteren Werte, die sich in der Art des Angenehmen oder Unangenehmen an die Elemente anschliefsen, als Charaktere bezeichnet (vgl. n. 18).

Nach der gemachten Unterscheidung mögen Ich und die Umgebungsbestandteile als Elementenkomplexe bezeichnet sein.

141. — Der als Ich bezeichnete Elementenkomplex unterscheidet sich von dem Mitmenschen oder Baum hauptsächlich:

1) dadurch, dafs er z. B. durch eine Nadel, die in die Fingerspitze eindringt, um ein (als *Schmerzhaftes* charakterisiertes) Element *Stich* vermehrt wird (vgl. n. 29) — welche Vermehrung nicht eintritt, wenn die Nadel z. B. die Haut eines Mitmenschen verletzt hat;

2) dadurch, dafs zu dem Ich-bezeichneten Elementenkomplex auch Elementenkomplexe gehören, welche früher Bestandteile der Umgebung ausmachten, aber sich jetzt von diesen namentlich durch dreierlei unterscheiden:

a) sie stehen ihnen an quantitativer, qualitativer und lokaler Bestimmtheit nach;

b) sie leisten nicht im selben Sinne mechanische Arbeit;

c) sie sind nicht im selben Sinne unabhängig vom Ort des Ich-Bezeichneten. Das heifst: Ändern das Ich-Bezeichnete und die Umgebung ihre relative Lage gegeneinander, so wechselt zwar nicht das allgemeine Verhältnis des Ich-Bezeichneten zur Umgebung, aber wohl wechselt diese in ihren besondern Bestandteilen (z. B. auf einer Reise, aber auch schon bei einer Drehung, bez. gegenüber einer Wandeldekoration); dagegen können in jeder besonderen Kombination von Umgebungsbestandteilen, welche durch die Änderung der relativen Lage des Ich-Bezeichneten gegen die Umgebung erreicht wird, bestimmte frühere Kombinationen in der neuen Form unverändert bleiben.

Die Elementenkomplexe (bez. Elemente) in dieser neuen Form wurden bereits als Nachbilder und Gedanken, in der primären Form als Sachen bezeichnet (vgl. n. 18 ff.).

142. — Abgesehen von dem angegebenen Unterschied zwischen meiner Fingerspitze — als Bestandteil des Ich-Bezeichneten — und der Fingerspitze eines Mitmenschen, ist meine Fingerspitze oder, allgemeiner, mein eigener Körper nicht anders vorgefunden als die Fingerspitze eines fremden Körpers, als der fremde Körper selbst und als jeder andere Umgebungsbestandteil überhaupt. Der Umgebung im engeren Sinn, welche der Sprachgebrauch gern als Umgebung schlechthin bezeichnet, tritt somit die Umgebung im weiteren Sinn zur Seite: jene enthält meinen eigenen Körper nicht mit, wohl aber diese.

II.

143. — In dem Was meiner Erfahrung mufs auch ihr Wie enthalten sein. Zur reinen Hervorhebung dieses Wie ist vor allem zu erinnern, dafs es schon eine Konzession an den Sprachgebrauch ist, wenn gesagt wurde: *ich* finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor . . . . ein Umgebungsbestandteil ist *mein* Vorgefundenes.

Das Ich-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar ein im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das Ich-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmäfsig Inhalt eines und desselben Vorgefundenen[53]).

So ist auch nicht der Baum *mir* gegeben; sondern, wenn von Gegebenem überhaupt gesprochen werden darf, so ist in der Gegenüberstellung *Ich—Baum* das Ich-Bezeichnete bereits im selben Sinn ein Gegebenes wie das als Baum Bezeichnete; und umgekehrt: Ich und die Umgebung — beide Elementenkomplexe, wenn sie gegeben sind, stehen hinsichtlich ihres Gegebenseins vollständig auf gleicher Linie.

144. — Die Erfahrung, welche ich zu beschreiben vermag, umspannt also immer das Ich-Bezeichnete und die Umgebung; das Ich wird immer als ein Umgebenes, der Baum immer als ein Gegenüber des Ich erfahren.

145. — Wohl wird also im Ich und im Umgebungsbestandteil ein Gegenüber und ein Verschiedenes erfahren; aber sie werden nicht in verschiedener Weise und nicht geschiedenerweise erfahren — wenn sie überhaupt erfahren werden. Das Ich differiert von den Bestandteilen seiner Umgebung wohl durch eine

gröfsere Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit (so z. B. durch seine räumlich-zeitliche Beziehung zu Gedanken); aber es unterscheidet sich nicht durch die allgemeine Art, wie die Bestandteile des Ich und diejenigen der Umgebung erfahren werden.

146. — Namentlich unterscheiden sie sich weder durch den Gegensatz eines Unvermitteltseins und Vermitteltseins noch auch durch den Gegensatz eines Subjekt- und Objektseins: wohlverstanden, solange ich den Inhalt *meiner* Erfahrung nur „nehme", wie er sich „gibt", und ihn nur „beschreibe", wie ich ihn „vorfinde" (vgl. n. 22, Abs. 2).

147. — Vielmehr: genau so wie in meiner Erfahrung, d. h. in der Erfahrung, der mein Ich zugehört, — genau so also wie in meiner Erfahrung ich bin, ist auch der Baum in meiner Erfahrung. Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich — als Zugehörige Einer Erfahrung; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heifsen: eine Erfahrung besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex „Ich" und dem andern weniger reichhaltigen Elementenkomplex „Baum".

148. — Diese Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit der Ich-Erfahrung und der Umgebungserfahrung in jeder Erfahrung, welche sich verwirklicht; diese prinzipielle Zuordnung und Gleichwertigkeit beider Erfahrungswerte, indem beides: Ich und Umgebung zu jeder Erfahrung und zwar im selben Sinne gehören; mit Einem Wort: diese aller Erfahrung eigentümliche Koordination, in welcher das „Ich"-Bezeichnete das eine (relativ) konstante Glied, ein Umgebungsbestandteil — z. B. das „Baum"- oder „Mitmensch"-Bezeichnete — das andere (relativ) wechselnde Glied

bildet, bezeichne ich als die empiriokritische Prinzipialkoordination[54]).

149. — Das menschliche Individuum, als das (relativ) konstante Glied einer empiriokritischen Prinzipialkoordination bezeichne ich als das Zentralglied derselben; und den Umgebungsbestandteil — mag er nun wieder ein Mensch oder ein Baum u. dgl. sein — als das Gegenglied.

150. — All diese analytischen Momente des Vorgefundenen, welche der Sprachgebrauch als „*meine* Erfahrung“ angibt, in welcher „ich“ aber selbst nur ein Miterfahrenes — ein Vorgefundenes unter anderen — bin, bezeichne ich in ihrer Gesamtheit als den empiriokritischen Befund.

III.

151. — Nachdem ich das Was meiner Erfahrung genauer bestimmt und mich auch entschlossen habe, in den *E*-Werten, die ich in Bezug auf einen Mitmenschen annehme, nichts anzunehmen als im Prinzip das Dafs und Was meiner Erfahrung; so kann ich nunmehr auch mit Einem Wort sagen: was ich denn eigentlich annehme, wenn ich *E*-Werte in Bezug auf den Mitmenschen annehme.

Nämlich dies: Einen empiriokritischen Befund, wie derjenige ist, welchem das Ich-Bezeichnete als Zentralglied mit dem Mitmensch-Bezeichneten als Gegenglied zugehört.

152. — Jetzt, nach Bestimmung des genaueren Sinnes der Annahme von *E*-Werten, bestimmt sich auch der Sinn der Annahme speziell: dafs der Mitmensch überhaupt erfährt (vgl. n. 136, Abs. 2) — allgemeiner:

dafs der Mitmensch ein Wesen sei wie ich (n. 14: empiriokritische Grundannahme der prinzipiellen menschlichen Gleichheit) — genauer als die Annahme:

> Ein Bestandteil meiner Umgebung — der Mitmensch — ist Zentralglied einer empiriokritischen Prinzipialkoordination.

Wobei freilich hinsichtlich der Annahme, dafs der Mensch überhaupt erfährt, nicht zu vergessen ist, dafs er als Zentralglied einer empiriokritischen Prinzipialkoordination eben nicht ein Erfahrender, sondern ein Mit-Erfahrenes ist (n. 143 ff.).

IV.

153. — Kehren wir nun wieder für kurze Zeit zu unserer früheren Betrachtungsweise zurück, in welcher nicht ich (der Verfasser) selbst, sondern *M* der Mittelpunkt war.

In der Anwendung unserer genaueren Bestimmungen zunächst von mir auf *M* ergibt sich:

> In der Prinzipialkoordination, deren Zentralglied das Ich-Bezeichnete und deren Gegenglied das *M*-Bezeichnete ist, ist *M* zugleich angenommen als Zentralglied einer zweiten Prinzipialkoordination, deren Gegenglied z. B. der Baum *R* sein kann.

154. — In der Anwendung von *M* auf *T* und *R* ergibt sich:

> In der Prinzipialkoordination, deren Zentralglied das *M*-Bezeichnete ist und deren Gegenglieder das *T*- und *R*-Bezeichnete sind, ist *T* zugleich angenommen als Zentralglied einer zweiten Prinzipialkoordination, deren Gegenglied z. B. *R* sein kann.

155. — Bildet M mit R eine Prinzipialkoordination, so bezeichne ich dieselbe mit dem Symbol: $(M\,R)$; bildet M sie mit T, so bezeichne ich sie mit $(M\,T)$; die Prinzipialkoordination des T mit M oder mit R bezeichne ich mit $(T\,M)$, bez. mit $(T\,R)$; bilden zwei Umgebungsbestandteile, z. B. T und R, die Gegenglieder einer Prinzipialkoordination, deren Zentralglied M ist, so bezeichne ich dieselbe mit $\left(M\left\{\begin{matrix}T\\R\end{matrix}\right.\right)$.

156. — Solange M beide Glieder der Prinzipialkoordination $(M\,R)$ nur *beschreibt*, wie sie innerhalb der Prinzipialkoordination vorgefunden werden, kann er „sich“ sowohl als den Umgebungsbestandteil R, also z. B. einen bestimmten Baum, eben auch nur als ein Vorgefundenes beschreiben: ‘Ich bin da und der Baum ist da.’ Und ihr Dasein ist für M nicht ein „Bedingtes“ in dem Sinne, dafs sein „Ich“ oder der Baum eine solche Änderungsbedingung für M seien, deren Bedingtes just sein Dasein oder das Dasein des Baumes ist[55]). Vielmehr nur in dem Sinne, dafs M oder der Baum nicht immer in der Beschaffenheit (oder an dem Orte) waren, wie (oder wo) sie jetzt vorgefunden werden, sondern dafs andere Umgebungsbestandteile zu ihrem früheren Wie (oder Wo) im Verhältnisse von Änderungsbedingungen standen und ihr jetziges, also anders bestimmtes, Dasein nun deren Bedingtes ist (soweit natürlich nicht auch ihr früheres Wie und Wo als Mitbedingungen in Betracht gezogen werden).

157. — Aber ebensowohl wie, unter der angegebenen Voraussetzung, der veränderliche Umgebungsbestandteil Baum ein durch andere Umgebungsbestandteile (im angegebenen Sinn) Bedingtes ist, kann er auch selbst Änderungsbedingung für irgend welche andere

veränderliche Umgebungsbestandteile sein, welche dann, so wie sie nach der durch den Baum bedingten Änderung sind, sein Bedingtes sind (natürlich immer nur unter der Beschränkung: soweit der Baum überhaupt für die bestimmte Änderung Bedingung war).

Zu diesen veränderlichen Bestandteilen, für welche der Baum R Änderungsbedingung sein kann, gehört in dem speziellen Fall der im empiriokritischen Befund des M vorausgesetzten drei Hauptstücke: M, T und R auch der Mitmensch T. Und wie der Baum R im allgemeinen eine Änderungsbedingung für den Mitmenschen T sein kann, so kann er im besonderen (z. B. durch Ätherschwingungen) eine solche sein für dessen peripherische Sinnesapparate, Sinnesnerven und System C_T.

158. — So unvermeidlich wie bei gesetzter Änderungsbedingung R die konsequente (nichtabspringende!) Verfolgung des Bedingungsverhältnisses zu bestimmten Änderungen des Systems C führt, so unvermeidlich substituiert sich funktionell dem Werte T in der Prinzipialkoordination $(M\,T)$ der Wert:

bestimmte Änderung des Systems C_T.

Diese unter den angedeuteten Verhältnissen unvermeidliche Stellvertretung des Individuums durch das System C mag als empiriokritische Substitution — die jeweilige *bestimmte Änderung des Systems C* in der angegebenen Beziehung als empiriokritischer Substitutionswert bezeichnet werden.

159. — So unvermeidlich mithin, als T den empiriokritischen Substitutionswert: *bestimmte Änderung des Systems C* annimmt, gilt dann auch der Satz:

> Wenn in der Prinzipialkoordination $(M\,T)$ das Glied T den Substitutionswert einer *bestimmten Änderung des Systems C_T* annimmt, so nehmen

in der Prinzipialkoordination $(T\ R)$ T und R die Werte bestimmter *Elemente* und *Charaktere* an.

160. — Da nun diese „Elemente und Charaktere" es schliefslich sind[56]), welche (als Aussage-Inhalte) mit E bezeichnet, und jene „Änderungen des Systems C" es schon immer waren, welche als „Schwankungen des Systems C" bestimmt wurden; so ergibt sich aus obigem Satz zugleich auch, in welchem Sinn die E-Werte unmittelbar abhängig von einer Schwankung des Systemes C anzunehmen sind (n. 25, Abs. 4 und 5, n. 26).

Dieser Sinn läfst sich nämlich, bei Einsetzung der betreffenden Bezeichnungen und Bestimmungen des vorigen Satzes, aussprechen in dem folgenden:

Wenn in einer ersten Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{matrix}T\\R\end{matrix}\right.\right)$ das Gegenglied R ein beliebiger Umgebungsbestandteil und das Gegenglied T ein Mitmensch, R aber zugleich als Änderungsbedingung für C_T, und T zugleich als Zentralglied einer zweiten Prinzipialkoordination $(T\ R)$ vorauszusetzen ist; so sind die Werte bestimmter *Elemente* und *Charaktere*, d. h. die E-Werte, welche in der zweiten Prinzipialkoordination $(T\ R)$ die Glieder T und R annehmen, nicht von dem komplementär bedingenden Werte, welchen in der ersten Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{matrix}T\\R\end{matrix}\right.\right)$ das Gegenglied R, sondern von dem Substitutionswert, welchen T annimmt, und d. h.: von der Schwankung des Systemes C_T unmittelbar abhängig zu denken.

Die Sätze n. 159 und 160 dürften auch für die besonderen Fälle gelten, wo die Annahme, dafs ein zweites menschliches Individuum ein ***Ich*** im selben Sinne wie „Ich" sei, schon in der Voraussetzung selbst inbegriffen erscheint: d. h. in den Fällen, wo ich beliebige Elemente oder Charaktere auf den Elementenkomplex: „mein System C" beziehe. Die Analyse dürfte dann immer ergeben, dafs statt Einer Prinzipialkoordination doch deren zwei (oder mehrere) vorliegen, in denen zwar jedesmal dasselbe „Ich" als Zentralglied enthalten ist, aber jedesmal auch in anderer Bedeutung.

Nehmen wir als Beispiel die folgende Mitteilung (vgl. n. 29): 'Ich sehe eine Nadel in meine Fingerspitze eindringen und fühle einen Stich; ist aber der zugehörige Tastnerv in irgend einer Weise aufser Verbindung mit meinem System C gesetzt, so sehe ich nur den Stich, aber ich fühle ihn nicht: folglich hängt das Gefühl des Stiches vom System C ab.'

Analysieren wir nun den Fall, den wir wohl als einen typischen betrachten dürfen, so finden wir zwei Prinzipialkoordinationen, die wir mit $\left(M\left\{\begin{matrix}M'\\R\end{matrix}\right.\right)$ und $(M'\ R')$ bezeichnen können, wo M das Ich-Bezeichnete schlechtweg bedeutet, R die Nadel als *gesehenen* Umgebungsbestandteil, M' das berührte Ich als *gesehenen* Umgebungsbestandteil und R' die Nadel als *gefühlten* Umgebungsbestandteil.

In dem Falle, dafs 'der sensible Nerv aufser Verbindung mit meinem System C gesetzt ist', nimmt M' auch nicht den Substitutionswert: ***bestimmte Änderung des Systems C*** an, weil das dem Tastnerven zugeordnete System C (oder das System C, soweit es dem Tastnerven zugeordnet ist) nicht als in einem bestimmten Sinn (nämlich durch die Nadelspitze) geändert gedacht werden konnte, oder allgemeiner: M' nimmt einen Substitutionswert: *bestimmte Änderung des Systems C* von der Gröfse Null an; eutsprechend nehmen in der Prinzipialkoordination $(M'\ R')$ M' und R' den Wert Null an: das *berührte* Ich ist in Bezug auf die *gefühlte* Nadel nicht Zentralglied, und die *gefühlte* Nadel ist in Bezug auf das *berührte* Ich nicht Gegenglied. In der gewöhnlichen Sprache: 'Ich fühle nichts' = ‚Ich bin kein Fühlender' und 'Es ist kein Gefühltes da'.

Nimmt dann aber in der Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{matrix}M'\\R\end{matrix}\right.\right)$ M' den Substitutionswert: ***bestimmte Änderung des Systems C*** an, weil durch die Herstellung der Verbindung mit C dessen (durch die Nadel bedingte) Veränderung wieder gesetzt ist, so nimmt auch in der Prinzipialkoordination $(M'\ R')$ M' den Wert eines Ich, vermehrt etwa durch einen Schmerz und R' den Wert eines *gefühlten* Umgebungsbestandteiles an.

So dürfen wir denn allgemeiner sagen, dafs in dem Augenblick, wo ein Mitmensch ein '***von ihm selbst*** Vorgefundenes' als Abhängige ***seines*** eigenen 'Gehirnes' auffassen will, er sich selbst, wie wir es

(n. 22) bezeichneten, in der „relativen Betrachtungsweise“ betrachten mufs. Da er sich aber nicht auf einen Standpunkt aufserhalb seiner selbst stellen kann, so vermag er in jener „Selbstbetrachtung“ die „Betrachtung anderer Individuen“ nur so weit nachzuahmen, als es ihm gelingt, zwei Prinzipialkoordinationen statt einer zu repräsentieren: wobei sein *Ich* in beiden Prinzipialkoordinationen zwar Eines bleibt, aber doch in verschiedenem Sinn „angeschaut“ oder „gedacht“ ist.

Im übrigen bedarf es zur Gewinnung der „relativen Betrachtungsweise“ nicht einmal der Absicht des Betrachtenden, 'ein von ihm selbst Vorgefundenes als Abhängige *seines* Gehirns' aufzufassen; im Augenblick, wo ein Individuum überhaupt nur die Beziehung eines Umgebungsbestandteiles, ja, nur eines Gedankens zum Ich-Bezeichneten denkt, hat es schon (ohne dafs es ihm bemerklich geworden zu sein brauchte) nachahmungsweise die „absolute“ gegen die „relative Betrachtungsweise“ vertauscht; und das betrachtende Selbst und das betrachtete, das reflektierende Ich und dasjenige, auf welches reflektiert wird, oder auf welches in der Reflexion ein Umgebungsbestandteil, bezw. ein Gedanke, *bezogen* wird, sind sofort im Moment der versuchten Reflexion nicht mehr das Ich-Bezeichnete im selben Sinn[57]).

V.

161. — Sollte es gelungen sein, die Introjektion zu vermeiden, so würde auch die Spaltung der Individuen und ihrer Erfahrung in zwei und die Verdoppelung der „Dinge“ vermieden sein.

Die natürliche und auch oben schon implizite vertretene, allen empirischen Einzelwissenschaften zu Grunde liegende Ansicht, dafs *ein und derselbe* Bestandteil *meiner* Umgebung auch Bestandteil der Umgebung eines *anderen* Menschen sein könne, wäre als solche nunmehr eine haltbare. Denn — in unserer Sprache ausgedrückt — die Annahme des M, dafs das Gegenglied R in der Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{smallmatrix}T\\R\end{smallmatrix}\right.\right)$ und das Gegenglied R in der Prinzipialkoordination $(T\ R)$ numerisch *Eines* sei, diese Annahme ist, sofern es nur auf die allgemeine Beziehung des Gegenstandes R zu einem menschlichen Individuum T oder M und nicht auf besondere Kom-

plikationen ankommt, zulässig, da sie der fundamentalen Annahme, dafs das Gegenglied T in der Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{smallmatrix}T\\R\end{smallmatrix}\right.\right)$ zugleich Zentralglied in der Prinzipialkoordination $(T\ R)$ sein könne, nicht widerspricht.

162. — Wenn aber im allgemeinen die Annahme zulässig ist, dafs in jenen beiden Prinzipialkoordinationen das Gegenglied R der Zahl nach *eines* sei, so ist darum freilich noch nicht sofort die weitergehende Annahme zulässig, dafs das Gegenglied R in der Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{smallmatrix}T\\R\end{smallmatrix}\right.\right)$ und in der Prinzipialkoordination $(T\ R)$ der Beschaffenheit nach *dasselbe* sei. Dies wird vielmehr nur insoweit anzunehmen sein, als für die Setzung der empiriokritischen Substitutionswerte: *bestimmte Änderung der Systeme C_M und C_T* gemeinsame Bedingungen anzunehmen sind; in dem Mafse aber als zu den gemeinsamen Bedingungen eigentümliche hinzutretend anzunehmen sind, wird auch anzunehmen sein, dafs die Beschaffenheit des Einen R in der einen Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{smallmatrix}T\\R\end{smallmatrix}\right.\right)$ *anders* als in der Prinzipialkoordination $(T\ R)$ bestimmt ist.

Die gemeinsamen Bedingungen ergibt der Umstand, dafs M und T sowohl wie ihr Verhältnis zu R als ein *Gleiches* angenommen werden: erstere als lebende, menschliche Individuen im gleichen Sinne, letzteres als Glieder einer Prinzipialkoordination im gleichen Sinne.

Die eigentümlichen Bedingungen liegen in den Unterschieden:

1) der räumlich-zeitlichen Beziehung des Zentralgliedes der Prinzipialkoordination (im Beispiel: M, bez. T) zu dem Gegenglied derselben $\left(\text{im Beispiel: } \left\{\begin{smallmatrix}T\\R\end{smallmatrix}\right.\text{, bez. } R\right)$;
2) der gesamten Vorgeschichte des Zentralgliedes (im Beispiel: M, bez. T).

163. — Endlich ist noch an die Bedeutung zu erinnern, welche unter dem gewonnenen Gesichtspunkt den Existenzialdifferenzen *Sein* und *Schein* (n. 23) zukommt, welche sonst so geeignet sind, zu Mifsverständnissen zu führen.

Je entschiedener sich einem Individuum die vorgefundene Art und Weise, wie in dem Zusammen 'seines' Ich und eines Umgebungsbestandteiles R der Wert R da ist, zugleich als *Seiendes* charakterisiert, um so entschiedener wird sich ihm meist auch die 'abweichende' Art und Weise, wie in dem Zusammen eines andern Individuums mit demselben Umgebungsbestandteil R der Wert R da ist, als *Schein* charakterisieren — ein Verhältnis persönlicher Differenz in den Existenzialwerten, das seine Mitteilung in der Form zu finden pflegt: 'R scheint', bez. 'erscheint diesem Individuum so . . .'

Es ist also die gleiche unhaltbare Verallgemeinerung, zu der die Introjektion Anlafs gibt, wenn der Sophist entdeckt, dafs jedes jedem *sei*, wie es ihm *scheine*, und der Kritizist zu der 'Erkenntnis' gelangt, dafs wir das *Seiende* nur erkennen, wie es uns *erscheint*. Auf die in dieser Verallgemeinerung involvierte Verwechslung seiner selbst mit einem andern Individuum ward für den letzteren Fall bereits früher (Abschnitt II) hingewiesen; im ersteren Fall zeigt sie sich besonders sichtbar, und zwar darin, dafs das *Sein* dem beurteilten, das *Scheinen* dem beurteilenden Individuum zugehört[58]).

164. — So wenig die Existenzialdifferenzen zweier Individuen[59]) zu verwechseln oder auch das *Sein* in *Schein* und der *Schein* in *Sein* zu verallgemeinern sind; so wenig ist doch auch die persönliche Differenz in den Existenzialwerten mit absoluter Sicherheit als eine 'im Wesen der Dinge' begründete Unabänderlichkeit anzunehmen[60]).

VI.

165. — Als das den natürlichen Weltbegriff des Menschen (prinzipiell) variierende Moment nahmen wir die Introjektion an. Diese versuchten wir auszuschalten und an ihre Stelle die empiriokritische Prinzipialkoordination zu setzen. Der Begriff der letzteren aber *variiert* nicht den natürlichen Weltbegriff, sondern *hebt* nur eine allgemeine Beziehung *hervor*, welche in ihm eingeschlossen ist.

Es ist demnach zu hoffen, dafs mit der Ausschaltung der Introjektion der unvariierte natürliche Weltbegriff restituiert sei.

166. — Wenn, nach unserer Annahme, die Introjektion es ist, welche den natürlichen Weltbegriff tatsächlich zu variieren vermag; so würde aus ihrer Ausschaltung folgen, dafs sie ihn nicht notwendig variieren müsse.

Da nun aber alle wichtigeren Variationen des natürlichen Weltbegriffes sich auf die Introjektion zurückführen würden, so würde sich schliefslich aus ihrer Ausschaltung auch ergeben: dafs — wenigstens bis jetzt und im wissenschaftlichen Sinn genommen — überhaupt nichts ist, was dazu nötige, den natürlichen Weltbegriff des Menschen (prinzipiell) zu variieren.

Und hiermit würde die Frage, welche sich uns zu Anfang (n. 9) stellte, beantwortet sein.

ANHANG.

Der natürliche Weltbegriff und das Welträtsel.

I.

167. — Das allgemeinste Ergebnis unserer Reflexionen dürfte sich auch so ausdrücken lassen: dafs jede (prinzipielle) Variation des natürlichen Weltbegriffes — unter dem Gesichtspunkt der Logik betrachtet — gegen eine Norm derselben (und auch die Vermeidung des Überflüssigen ist ja eine solche) verstöfst; mithin logisch unhaltbar ist. Mit der logischen Unhaltbarkeit scheint aber die „infauste Prognose“ für diese Variationen gesichert: sie sind zum Untergang verurteilt.

Allein das logisch Unhaltbare ist doch noch nicht ohne weiteres auch das biologisch Fallengelassene. Das Denken der Menschen weist allenthalben eine zähe Lebensfähigkeit mannigfacher logisch mangelhafter ‘Lieblingsmeinungen’ und ‚heiligster Überzeugungen’ auf — nicht nur in den sogenannten Religionen der grofsen Masse, sondern auch in den philosophischen Weltanschauungen hervorragender Einzelner; und selbst die unausweichlich gewordene

Einsicht in die theoretischen Überflüssigkeiten und handgreiflichen Widersprüche führt dann durchaus nicht überall und allsofort zu einer Preisgabe der so charakterisierten Denkinhalte[61]).

Hiermit ist aber wiederum nicht gesagt, dafs was für Individuen und selbst Generationen sich trotz logischer Gebrechen erhält, auch für alle Zeit das biologisch Unentbehrliche sein müsse[62]).

168. — Um zum Schlufs eine wenigstens hypothetische Ansicht über die biologische Haltbarkeit und damit über das endgültige Schicksal der besprochenen Begriffe zu gewinnen, wenden wir uns zu der Betrachtung des Systems *C* zurück und knüpfen an die „Kritik der reinen Erfahrung“ an[63]). Wir werden dann sehen, dafs eine Aufgabe, welche die *Kritik* dem *System* der reinen Erfahrung stellte, bereits mit unserer Darstellung in der Hauptsache eventuell mitgelöst ist.

Andererseits wird sich mit der Frage nach der biologischen Haltbarkeit der behandelten Begriffe auch eine andere Frage mitbeantworten, welche hinsichtlich des natürlichen Weltbegriffes noch gestellt werden könnte: die Frage nach seinem Verhältnis zu dem Welträtsel.

II.

169. — In Bezug auf die Denkbarkeiten, die für unsern jetzigen Zweck in Frage kommen, schien mir deren einfachste enthalten in der Annahme einer Endbeschaffenheit des Systems *C*, welche von dem denkbar meist Sich-Wiederholenden der Umgebungsbestandteile komplementär bedingt ist und für welche als systematische Vorbedingung nur eine Beschaffenheit des Systems *C* in Betracht kommt, welche sich in allen menschlichen

Systemen C wiederholt — eine Endbeschaffenheit des Systems C also, welche, wie wir es kurz ausdrückten, von dem denkbar meist Sich-Wiederholenden beider Klassen bedingt sei (Kr. n. 409 ff.). Diese Endbeschaffenheit würde von der denkbar gröfsten Setzbarkeit, also eine Multiponible denkbar höchster Ordnung sein (Kr. n. 407). Sie würde auch von der denkbar gröfsten Unveränderlichkeit sein; nur wäre von ihr nicht von vornherein anzunehmen, dafs sie zugleich in vollständiger Reinheit und Ausschliefslichkeit sich verwirklicht hätte. Vielmehr wären die historisch verwirklichten individuellen Multiponibeln denkbar höchster Ordnung aus dieser Endbeschaffenheit und aus anderen, die nicht wie sie vom denkbar meist Sich-Wiederholenden beider Klassen bedingt sind, zusammengesetzt zu denken. D. h.: die historisch verwirklichten Multiponibeln denkbar höchster Ordnung wären Idiosyndeme — mit jener Endbeschaffenheit als konstanter Komponente und den anderen vom denkbar meist Sich-Wiederholenden beider Klassen nicht-bedingten Endbeschaffenheiten als variabeln Komponenten. Bezeichnet man (Kr. n. 414) die konstante Komponente mit a, die variabeln mit α, ihre Zusammensetzung zu Idiosyndemen mit y, so ist der analytische Ausdruck für die historisch entwickelten individuellen Multiponibeln denkbar höchster Ordnung:

$$y = f(a, \alpha).$$

170. — Wie andere Multiponibeln nähern sich auch diese Multiponibeln denkbar höchster Ordnung, welche in die menschheitliche positive Entwickelung eingeführt worden sind, einer vollkommenen Konstanten an. In dieser Annäherung, welche in gewissem Sinne als Funktion von Raum und Zeit vorauszusetzen ist

(Kr. n. 433), unterliegen die α-Komponenten einer progressiven Elimination, so dafs schliefslich die vollkommene Konstante zusammenfällt mit der Konstante a (Kr. n. 429, 432).

Es ist somit nur die Konstante a im höchsten und letzten Betracht als biologisch haltbar anzunehmen; die α-Komponenten dagegen im höchsten und letzten Betracht als biologisch unhaltbar.

171. — Für den Fall, dafs von einem Mitmenschen M ein Begriff von denkbar gröfster Setzbarkeit ausgesagt würde, würde — nach der gemachten Annahme — mit dem angeführten analytischen Ausdruck: $y = f(a, \alpha)$ der empiriokritische Substitutionswert: *bestimmte Änderung des Systems* C_M bezeichnet sein, von welchem die Elemente und Charaktere des ausgesagten Begriffes unmittelbar abhängen würden (im Sinne von oben n. 159 f.).

172. — Als diese Abhängigen jener Idiosyndeme wären nun aber die historisch ausgesagten Weltbegriffe zu denken, welche sich — dieser Annahme zufolge — aus der Abhängigen der Konstanten a und denjenigen der variabeln α-Endbeschaffenheiten zusammensetzten. Erstere Abhängige bezeichneten wir als Universalbegriff, letztere als Beibegriffe (Kr. n. 973). Diese Beibegriffe — als Abhängige der biologisch schliefslich unhaltbaren Änderungen des Systems C — schalten sich, eine hinreichend lange positive Weiterentwickelung vorausgesetzt, allmählich aus dem Weltbegriffe aus, und eben hiermit nähern sich diese, die Weltbegriffe selbst, dem reinen Universalbegriff — als der Abhängigen der biologisch schliefslich haltbaren Änderung des Systems C — an.

173. — Die erste Frage würde hiernach gewesen sein: Welches sind die historisch ausgesagten Weltbegriffe?

Die zweite Frage: Welches in den historisch ausgesagten Weltbegriffen sind die Beibegriffe — welches der Universalbegriff? Was in den historisch ausgesagten Weltbegriffen ist als Abhängige des Idiosyndems $y = f(a, \alpha)$ der a-Komponente, was den α-Komponenten zuzuordnen?

174. — Noch ehe wir die erste Frage zu beantworten versuchten, könnten wir in Bezug auf die zweite von vornherein so viel sagen: Als Beibegriffe und mithin als Abhängige biologisch schliefslich unhaltbarer α-Komponenten werden diejenigen Bestandteile der Weltbegriffe zu denken sein, welche tatsächlich der allmählichen Ausschaltung verfallen sind — sei es, dafs sie schon im wissenschaftlichen Denken ausgeschieden sind, sei es, dafs sie die Symptome der beginnenden Ausschaltung bereits bemerken lassen. Als Universalbegriff und mithin als Abhängige der biologisch schliefslich allein haltbaren a-Komponente ist dagegen derjenige Bestandteil der Weltbegriffe anzunehmen, der in keinem derselben ausgeschaltet werden konnte und im wissenschaftlichen Denken sich zu immer gröfserer Reinheit und Ausschliefslichkeit herausarbeitet.

175. — Da übrigens mit der Beantwortung der ersten Frage, derjenigen nach den historisch ausgesagten Weltbegriffen, auch die zweite Frage — nach den der Ausschaltung verfallenen oder entzogenen Bestandteilen — mitbeantwortet ist, so reicht für unsere Zwecke die Behandlung der ersten Frage aus. Nur haben wir diese Frage selbst für den allerdings gleichfalls angenommenen Fall, dafs der historische Prozefs der Weiterbildung von Weltbegriffen auch heute noch nicht abgeschlossen sei (vgl. Kr. n. 971), noch dahin zu ergänzen: Welche Weltbegriffe sind, als in der Entwickelungslinie der bereits verwirklichten gelegen, weiterhin noch denkbar?

III.

176. — Die Kr. d. r. Erf. hatte nun aber zwischen „Form“ und „Inhalt“ der 'Weltbegriffe' zu unterscheiden versucht. „Form“ war hierbei im üblichen Gegensatz zu „Inhalt“ verstanden. Als „Inhalt“ im weiteren Sinn ist jedes *Element*, aber auch jeder *Charakter* (diese Ausdrücke im Sinn von Kr. n. 30 und n. 954) denkbar; aber alle diese als „Inhalt“ denkbaren Elemente und Charaktere sind dann wiederum selbst denkbar in der Charakteristik als Seiendes oder Nicht-Seiendes, Sicheres oder Nicht-Sicheres u. s. w. — welche variable Charakteristik dann eben die „Form“ ergibt, in welcher jene „Inhalte“ gesetzt sind. Zu diesen „Formen“ kann in gewissem Sinne auch die 'Erfahrung' gerechnet werden (vgl. Kr. n. 955).

Die allein zu behandelnde Frage nach den historisch ausgesagten Weltbegriffen, welche als Abhängige des Idiosyndems $y = f(a, \alpha)$ anzunehmen seien, würde sich also auf Grund dieser Unterscheidung von Form und Inhalt der Weltbegriffe in zwei Aufgaben zerlegt haben, deren erste die Form, deren zweite die Inhalte der historisch ausgesagten Weltbegriffe zu betreffen gehabt hätte. Da aber die Kr. d. r. Erf. über die historisch ausgesagten Weltbegriffe selbst nicht zu verfügen hatte (Kr. n. 975), so stellte sich als erste Aufgabe nur die folgende eingeschränkte (Kr. n. 976):

„Für den Fall, dafs eine Vielheit von 'Weltbegriffen',

hinsichtlich deren 'Inhalt' nichts weiter vorausgesetzt wird, als daſs er voneinander abweichende Verbindungen des Universalbegriffes mit Beibegriffen darstellt, in die menschheitliche positive Entwickelung eingeführt worden ist, sind die hiermit bedingten Änderungen jener 'Weltbegriffe' ihrer „Form" nach gemäſs ihrer Abhängigkeit von zugehörigen Änderungen des Systems C im allgemeinen zu bestimmen."

177. — Diese Aufgabe hat den Versuch ihrer Lösung bereits in der Kr. d. r. Erf. gefunden; an folgende Ergebnisse würde hier zu erinnern sein:

Sofern es deskriptiv richtig ist, daſs jeder Seinsverminderung ein höherer Existenzialwert, jeder negativen Sicherheit eine positive, jedem Unbekanntwerden ein Bekanntgewesensein u. s. w. — mit einem Wort: jedem theoretischen Problem eine theoretische Gewiſsheit vorausgeht[64]); so steht am Anfang der historisch entwickelten 'Weltbegriffe' ein solcher, welcher als 'Seiendes', 'Sicheres', 'Bekanntes' charakterisiert ist — aber zugleich auch als ein 'Erfahrenes' (Vorgefundenes).

Und sofern es deskriptiv richtig ist, daſs die Ausschaltung im allgemeinen gradweise vorschreitet, wird sich die positive Charakteristik des anfänglichen Weltbegriffes auch nur gradweise vermindern; d. h. es werden sich sukzessive umwandeln: Sicheres in Unsicheres, Gewisses in Ungewisses, Zweifelloses in Zweifelhaftes und Fragliches, Bekanntes in Erstaunliches, Befremdendes und Rätselhaftes in Unbekanntes und Unerkanntes, Unerkanntes in Unerkennbares, Gewuſstes in Geglaubtes, Geglaubtes in Ungeglaubtes, Wirkliches in Mögliches, Mögliches in Unmögliches, Erfahrenes in Nicht-Erfahrenes, Nicht-Erfahrenes in Unerfahrbares, Unerfahrbares in Nicht-Seiendes u. dgl. mehr.

Und sofern es deskriptiv richtig ist, daſs die Verminderung der positiven Charakteristik den zugehörigen Inhalt in ein Fragliches, Erstaunliches. Befremdendes, Unbekanntes, Rätselhaftes u. a. umwandelt, setzt die Ausschaltung an Stelle des jeweilig vorangegangenen Weltbegriffes zunächst das Welträtsel.

Und sofern es endlich deskriptiv richtig ist, daſs sich die Weltbegriffe durch die Ausschaltung des nicht-empirisch Gewordenen einem rein-empirischen Inhalte annähern, wird an Stelle des Welträtsels wieder — und zwar abschlieſsend — ein solcher Weltbegriff treten können, welcher nichts enthält, was nicht als Erfahrenes (Vorgefundenes) charakterisiert wäre.

178. — Die zweite Aufgabe wäre gewesen: die „Inhalte" der 'Weltbegriffe' unter der Voraussetzung, daſs sie Abhängige des Idiosyndems $y = f(a, \alpha)$ sind, zu bestimmen.

Diese zweite Aufgabe würde sich indessen nicht in völlig analoger Weise wie jene erste behandeln lassen. Zunächst und hauptsächlich, weil sich die allgemeine Charakteristik des reinen Universalbegriffes bestimmen lieſs, auch ohne daſs der „Inhalt" desselben bereits zur geschichtlichen Aussage gelangt sein muſste; und jene Bestimmung konnte stattfinden, weil wir nicht an die Aussagen von Fall zu Fall gebunden waren, sondern uns an die allgemeine Beziehung der Charakteristik zu den bestimmten Änderungen des Systems C zu halten vermochten. Für die zweite Aufgabe würde nun aber diese Methode nicht ausreichen, weil die allgemein-erkenntnistheoretische Analyse der Schwankungsformen und -modi nicht ausreicht, ihnen ganz bestimmte „Inhalte" als Abhängige zuzuordnen. Wir

können die „Inhalte“ also bis auf weiteres nur durch die geschichtlichen Aussagen der Individuen bestimmen.

So verengte sich denn unsere zweite Aufgabe dahin, den „Inhalt“ der ‘Weltbegriffe’ bis zum reinen Universalbegriff in seinen Änderungen gemäfs den geschichtlichen Aussagen zu verfolgen. Aber diese Aufgabe setzte zu ihrer Lösung wiederum voraus, dafs der „Inhalt“ des Universalbegriffes bereits in der Geschichte der menschheitlichen Entwickelung in der verlangten Reinheit zur Aussage gelangt und ebendamit Bestandteil unserer empiriokritischen Voraussetzungen geworden sei. Aber — selbst den Fall zugelassen, dafs dies irgend einmal und irgendwo geschehen — kennen wir denn schon den reinen Universalbegriff als solchen? So dafs wir von einem ausgesagten ‘Weltbegriff’ mit Sicherheit behaupten könnten: Dies hier ist der reine Universalbegriff.

Demgemäfs werden sich denn die Änderungen des „Inhalts“ der ‘Weltbegriffe’ nur bis zu einem gewissen Punkt *gemäfs den Aussagen der Individuen* — und auch das ja nur im allgemeinen — bestimmen lassen; d. h. bis zu dem Punkte, an welchem denkbare „Inhalte“ des ‘Weltbegriffes’ aufhören, als ausgesagte zugleich Bestandteil unserer empiriokritischen Voraussetzungen zu sein.

Und nur in der Erwartung, dafs weitere Änderungen für die Zukunft noch immer denkbar sind, würden wir über jenen Punkt hinaus diese weiteren Änderungen — aber eben nur als *denkbare* — zu verfolgen wagen dürfen.

179. — Es liefse sich somit unsere zweite Aufgabe etwa dahin formulieren:

Für den Fall, dafs eine Vielheit von ‘Weltbegriffen’, von deren Unabhängigen nichts weiter vorausgesetzt ist, als dafs sie voneinander abweichende Fälle des Idiosyndems $y = f(a, \alpha)$ darstellen, in die menschheitliche positive Entwickelung eingeführt worden ist, sind die hiermit bedingten Änderungen jener ‘Weltbegriffe’ ihrem „Inhalte“ nach gemäfs ihrer geschichtlichen Aussage seitens der Individuen, bez. gemäfs ihrer Denkbarkeit als künftige Aussage, im allgemeinen zu bestimmen.

180. — Diese zweite Aufgabe konnte, wie gesagt, nicht mehr in diejenigen der Kr. d. r. Erf. einbezogen werden, da diese es mit konkreten „Inhalten“, mit bestimmten historischen „Weltansichten“ überhaupt nicht zu tun hatte; wohl aber ist zunächst der erste Teil unserer zweiten Aufgabe — die Bestimmung der Änderungen der vorausgesetzten ‘Weltbegriffe’ gemäfs den geschichtlichen Aussagen — bereits in dieser Schrift mit behandelt worden. Allerdings nur so weit, als für unsere Zwecke wesentlich war, und nur mit denjenigen Einschränkungen, welche der innere Unterschied beider Aufgaben zu bedingen schien: bei der ersten Aufgabe hatten wir es nur mit einem Moment zu tun — eben der allgemeinen Charakteristik der ‘Weltbegriffe’, hier bei den „Inhalten“ tritt uns eine unermefsliche Fülle von Einzelfällen entgegen; dort brauchten wir die Lösung unserer Aufgabe nicht an einen bestimmten Fall zu binden, hier mufsten wir einen Einzelfall auswählen, der geeignet schien, diese ganze Klasse von Aussage-Inhalten zu vertreten.

181. — Eine kurze Bemerkung zu diesem (bereits miterledigten) ersten Teil der zweiten Aufgabe sei gestattet.

Als Momente, welche den in die menschheitliche positive Entwickelung eingeführten kulturell-primitiven

'Weltbegriff' bilden, und die wir nicht nach unseren Bedürfnissen für bestimmte Zwecke zu konstruieren brauchen, sondern der Geschichte selbst entnehmen können, treten uns die Ansichten entgegen, welche wir oben n. 55 ff. angeführt haben: diese sind die charakteristischen Bestandteile einer als Aussage-Inhalt geschichtlich erreichbaren kulturell-primitiven Weltansicht — sie machen das Seiende, Sichere und Bekannte (Erkannte) einer primitiven Erfahrung aus.

Unsere weitere Darlegung deutet sodann auch die Änderungen an, denen diese primitive Weltansicht zugänglich war; durch welche Änderungen die menschlichen 'Weltbegriffe' immer gröfsere Abweichungen innerhalb verschiedener partiell höherer oder niedrerer Kulturen aufweisen: und durch welche die 'Welt' — sei es hinsichtlich ihres Ursprunges oder wenigstens des Ursprunges ihrer Bewegung, ihrer Ordnung, Gesetz- und Zweckmäfsigkeit, ihrer Bestimmung und ihres Sinnes u. s. w., sei es hinsichtlich ihrer prinzipiellen Einheit, ihres vom Denken unabhängigen Seins, ihres Seins und ihrer *wahrhaften* Erkennbarkeit überhaupt u. s. w. — noch heute zu etwas so 'innerlichst Rätselvollem' gerade demjenigen ernsten Denker zu werden vermag, der allen ihren Seiten gerecht zu werden sucht und der im übrigen vollständig zuzugeben bereit ist, dafs das, was die Naturwissenschaft als 'Welt' bezeichne, im Sinne der Naturwissenschaft als ein so oder so beschaffener, so oder so angeordneter Urstoff u. s. w. bestimmt werden könne oder müsse. (Vgl. Kr. II, Anm. 206, Schlufs.)

182. — Es bedarf für meine Leser nicht, hier die mit wenigen Strichen gegebenen Andeutungen, wie meine anspruchslose Skizze sie bringt, zum Umrifs einer

Geschichte der progressiven Elimination auszuführen, indem ich alle die Einzelheiten aufzählte, über welche die Kulturgeschichte und die Geschichte der Philosophie so reichlich verfügen — alle die Einzelprozesse, in welchen sich die allmähliche Umwandlung einerseits primitiv-einheitlicher in philosophisch-dualistische Werte, andererseits ehemals sicherer, erfahrener, erkennbarer in angezweifelte, unerfahrbare, unerkennbare, ehemals seiender in nicht-seiende Begriffsinhalte und ebendamit die progressive Elimination geschichtlich vollzogen hat.

Ich habe hier zunächst nur noch daran zu erinnern, dafs alle wichtigeren Werte, welche der progressiven Elimination bereits verfallen sind, zugleich konkrete Formen oder Produkte der Introjektion darstellen: ihre zunehmende geschichtlich verwirklichte Ausschaltung kennzeichnet uns jetzt diese konkreten Formen und Produkte der Introjektion als Beibegriffe, als deren empiriokritische Substitutionswerte α-Komponenten der zuzuordnenden *bestimmten Änderung des Systems C* anzunehmen sind.

IV.

183. — Wir gehen nunmehr zu dem zweiten Teil unserer zweiten Aufgabe (oben n. 179) über — zu der Bestimmung der Änderungen der den Idiosyndemen zuzuordnenden 'Weltbegriffe' gemäfs ihrer Denkbarkeit als künftige Aussage.

Zunächst habe ich zu fragen: Ist der grofse geschichtliche Ausschaltungsprozefs heute beendet?

Die Entwickelungsphase, bei welcher der primitive Animismus[65]) heute angelangt ist, bezeichnet sich selbst als 'Idealismus'[66]).

Dieser 'Idealismus' teilt das Schicksal aller

Derivate des Animismus: er zerfällt in zahllose Spielarten. Ich habe auf diese nicht näher einzugehen; für mich kommt nur das Folgende in Betracht:

Wenn in der „philosophischen“ Weiterentwickelung des Animismus es die ‘Seele’ innerhalb einer *spekulativen* Richtung nur dahin brachte, zu einer ‘Monade’ oder dergleichen zusammenzuschrumpfen, so verkümmerte sie in einer (schnellerer Entwickelung zugänglichen) *kritischen* Richtung zu dem durch den Gegenstand affizierten ‘Gemüt’, und dann, da ja auch die ‘Gegenstände’ nur ‘Vorstellungen’ waren, zum ‘Bewufstsein’[67]): die ‘Dinge’, die ‘ganze reale Aufsenwelt’, der ‘eigene Leib’, das ‘eigene Gehirn’ — alles ist nur ‘meine Vorstellung’, alles ist nur ‘in meinem Bewufstsein’, und nur das ‘Bewufstsein’ ist das ‘unmittelbar Gegebene’.

184. — Aber auch für den fortgeschrittensten Idealisten, der sich ernsthaft auf dieses Minimum von Bestimmungen für seinen ‘Weltbegriff’ zu beschränken sucht, bleibt daneben immer noch die ‘Erinnerung’ an die ‘Dinge’ bestehen, wie er sie ehedem vor seiner Bekehrung zum Idealismus vorgefunden hatte: als ein Wirklich-Seiendes oder, wie er es zu nennen pflegt, *‘Reales’*, als ein unmittelbar Sicheres oder Gewisses, als ein unmittelbar Bekanntes oder Erkanntes und Erkennbares — als von seinem Denken unabhängige Bestandteile seiner Umgebung, im Unterschied von sich selbst und im Gegensatz zu seinem ‘Denken’ der ‘Umgebungsbestandteile’.

185. — Diese ‘Erinnerung’ ist aber nicht so bedeutungslos für den fortgeschrittenen, kritischen Idealisten wie die ‘Erinnerung’ etwa an ein Ammenmärchen oder einen Kindesglauben; sie spielt vielmehr

eine ganz eigenartige Rolle — eine Rolle, welche ich für die Leser der Kr. d. r. Erf. am einfachsten durchsichtig mache, wenn ich meinerseits daran erinnere, dafs dem ursprünglichen und nun noch als ‘Erinnerung’ fortlebenden ‘Realismus’ des jetzigen Idealisten die Bedeutung eines G-Wertes zukam und der ‘Idealismus’ somit einen Wert $G + \Delta G$ repräsentierte.

186. — So gefafst, sehen wir sofort, worauf es ankommt: Ist G dem Werte $G + \Delta G$ gegenüber, ist der *erinnerte* Weltbegriff dem *erworbenen* gegenüber nun ohne alle ‘Realitätsbedeutung’? Er ist das, soviel ich bemerken konnte, praktisch nicht; aber auch nicht theoretisch. Wie vermöchte sonst die Frage überhaupt nur aufgeworfen zu werden nach dem Verhältnis von ‘Ding-an-sich’ und ‘Erscheinung = Vorstellung’ oder von ‘Sein’ und ‘Schein’, nach der ‘Realitätsbedeutung’ von Bestandteilen des ‘Idealismus’ im allgemeinen oder im besondern nach der ‘Realitätsbedeutung’ der ‘Wahrnehmungen’, der ‘Erscheinungen’ u. dgl. mehr! Aus welcher mystischen ‘Offenbarung’ soll denn der ununterdrückbare Gedanke einer ‘von uns unabhängigen Wirklichkeit’ stammen, wenn er nicht aus jener *erinnerten* Weltanschauung herrührte? Wie könnte man eine ‘Realitätsbedeutung’ der ‘Wahrnehmung’ (‘Empfindung’) oder der ‘Erscheinungen’ oder ähnliches *suchen,* wenn man sie nicht vorher besessen und dann *verloren* hätte[68])?

187. — Diese Fragen sind aber noch in anderer Beziehung symptomatisch von allgemein-erkenntnistheoretischem Interesse. — Was bedeuten denn, vom empiriokritischen Standpunkt der Kr. d. r. Erf. aus betrachtet, alle diese Fragen? Sie bedeuten, dafs die dem idealistischen ‘Weltbegriff’ $G + \Delta G$ zuzuordnende

Endbeschaffenheit $\Gamma + \Delta\Gamma$ eine unabhängige Vitalreihe höherer Ordnung eingeleitet hat, welche nicht völlig durch die positive Komomentierung (Kr. n. 202 und 256) dieser Endbeschaffenheit $\Gamma + \Delta\Gamma$ abgeschlossen zu werden vermochte; sie bedeuten, daſs mithin in dem Zusammentreten von Γ und $\Gamma + \Delta\Gamma$ noch immer eine erhebliche Vitaldifferenz gesetzt und immer wieder eine Vitalreihe höherer Ordnung eingeleitet ist — und daſs noch immer die Tendenz des Systems C besteht, diese Vitalreihe durch die Restitution von Γ abzuschlieſsen.

Das heiſst: daſs das 'Problem', welches entstand durch die 'Entdeckung', daſs die von den '*Dingen*' des früheren 'Weltbegriffes' 'bewirkten' 'Wahrnehmungen' ja nur 'Vorstellungen in uns' seien und auch die '*Dinge*' selbst des früheren 'Weltbegriffes' schlieſslich nur 'Vorstellungen in uns' seien — ich sage, das heiſst: daſs das durch jene 'Entdeckung' gesetzte 'Problem' noch immer nicht seine definitiv beruhigende 'Lösung' durch die Einübung („Aneignung") der 'Erkenntnis': 'Alles ist nur Vorstellung in mir — alles ist nur in meinem Bewuſstsein' zu finden vermocht hat.

Und warum nicht? Wegen des geschmähten und verachteten 'naiven Realismus', der immer neu auflebt, weil er immer neu erlebt wird.

So geht denn im vernunftstolzen Hause des 'Idealismus' am hellen Tag das *Gespenst* des 'Realismus' um — und ist nicht zu bannen.

188. — Ich glaube, nach persönlichen Beobachtungen behaupten zu dürfen, daſs es eine ganze Reihe naturwissenschaftlich gebildeter Vertreter des philosophischen Idealismus gibt, welche die Restitution ihres früheren 'Realismus' als Erleichterung empfinden würden und dieselbe mit Freuden geschehen lieſsen,

wenn sie nur eben wüſsten, wie sie vom 'Idealismus' mit — in logischer Hinsicht — gutem Gewissen davonkommen könnten. Es ist ihnen aber eine uneliminierbare Tatsache, daſs man, sowie man über die Dinge reflektiert, auf das Schema von Ursache und Wirkung kommt, wobei die Dinge die Ursachen und die 'Empfindungen' = 'Wahrnehmungen' = 'Bewuſstseinserscheinungen' die Wirkungen darstellen, daſs diese Wirkungen also 'idealistische' Werte sind, und daſs diese 'idealistischen' Werte dann das 'unmittelbar Gegebene' und weiterhin konsequenterweise das 'einzige Gegebene' sind, von dem aus man auf das 'jenseits des Bewuſstseins Gelegene' vielleicht '*schlieſsen*' könne, wobei aber alles 'Erschlossene' doch wieder nur 'in unserem Bewuſstsein' sein müsse. Und bei allen diesen 'unwidersprechlichen' Deduktionen pflegt doch ein 'dualistisches Unbehagen' nicht ganz zu fehlen; irgend etwas will in diesem 'Weltbegriff" nicht recht stimmen und wäre besser entfernt: man kann nur nicht angeben, was dies störende Moment in diesem 'logisch' so klar und streng deduzierten 'Weltbegriff' ist.

Nun, ich brauche dem Leser nicht erst zu sagen, daſs nach meiner Meinung dieses nicht zu findende und doch auszuschaltende Moment eben die Introjektion ist; und der Umstand, daſs jene Idealisten sie nicht anzugeben vermögen, begründet sich darin, daſs sich die Introjektion bei den Individuen völlig unwissentlich und unwillentlich vollzieht: sie gelangte und gelangt ihnen nicht zur formalen Abhebung.

189. — So gehören denn nicht nur die historisch verwirklichten konkreten Formen und Produkte der Introjektion (vgl. oben n. 182), sondern auch diese selbst zu denjenigen Bestandteilen des 'Weltbegriffes',

welche der Ausschaltung verfallen sind und schon vielfach die Symptome von deren Beginn aufweisen. Und auch die Introjektion selbst ist demnach als Beibegriff und mithin als Abhängige einer α-Komponente anzusehen.

V.

190. — Wieder erhebt sich die Frage (vgl. oben n. 183, Abs. 2): Ist jetzt, wo nicht nur die konkreten Formen und Produkte der Introjektion, sondern diese selbst als „unbewufste Funktion des Subjekts“ auszuschalten ist, ist jetzt und hiermit der gesamte Prozefs der Elimination selbst endlich bei seinem Ende angelangt?

Es wird gut sein, hervorzuheben, dafs diese Frage gleichbedeutend mit der Frage ist: Ist das, was nach Ausschaltung der Introjektion übrig bleibt, derjenige Bestandteil der geschichtlich verwirklichten 'Weltbegriffe', welcher als der reine Universalbegriff und mithin als Abhängige der Konstante a anzunehmen ist?

Diese Frage zerlegt sich aber in zwei:

1) Welcher 'Weltbegriff' bleibt übrig, nachdem nicht nur die konkreten Formen und Produkte der Introjektion, sondern auch diese selbst aus dem „Denken der Welt“ ausgeschieden ist?

Und:

2) Ist dieser übrigbleibende 'Weltbegriff' als der reine Universalbegriff anzunehmen?

191. — Die erste dieser zwei Fragen fällt sachlich völlig zusammen mit dem zweiten Teil der zweiten Aufgabe, welche uns die Kr. d. r. Erf. gestellt hatte (vgl. oben n. 178 ff.): es waren die Änderungen der den Idiosyndemen zuzuordnenden 'Weltbegriffe' gemäfs ihrer Denkbarkeit als künftige Aussagen im allgemeinen zu bestimmen. Wie dieser zweite Teil jener

zweiten Aufgabe durch die Darlegung der Ausschaltung der Introjektion und durch die Bestimmung des einlegungsfreien Vorgefundenen mitgelöst ist, so ist auch unsere obige erste Frage (n. 190) dadurch mitbeantwortet:

Übrig bleibt derjenige 'Weltbegriff', welcher das 'Gemeinsame' alles Vorgefundenen zum Inhalt hat; dies Gemeinsame alles Vorgefundenen aber ist: dafs es ein Vorgefundenes[69]), als solches ein Glied der Reihe Sache — (Nachbild) — Gedanke, als Glied dieser Reihe wiederum Zentral- oder Gegenglied einer Prinzipialkoordination ist.

192. — Diesem 'Weltbegriff' fügt die „relative Betrachtungsweise“ mit der Annahme (n. 22, Abs. 3, n. 25, 28 und 29, Abs. 2), dafs sein Inhalt — vom empiriokritischen Standpunkt aus in Beziehung auf den Mitmenschen betrachtet — die Abhängige des Systems C des Mitmenschen, diese Annahme aber wiederum — auf „mich“ bezogen — eine Abhängige meines Systems C und schliefslich sogar auch mein System C selbst eine Abhängige *meines* Systems C sei; ich sage, dem gewonnenen 'Weltbegriff' fügen diese Annahmen — nach Ausschaltung der Introjektion und nach Bestimmung des Sinnes der „Abhängigkeit“ — weder einen Widerspruch (vgl. zum letzten Punkt noch besonders n. 30 und die Bemerkung zu n. 160) noch ein prinzipiell heterogenes Merkmal hinzu. Und so enthält der übrigbleibende 'Weltbegriff' prinzipiell nichts anderes als in sprachlicher Formung, was der natürliche 'Weltbegriff' in der Form der Anschauung enthält.

VI.

193. — Wir wenden uns nun zu der zweiten unserer zuletzt formulierten Fragen (oben n. 190). Diese Frage lautet nunmehr: Ist der natürliche Weltbegriff als der reine Universalbegriff anzunehmen?

Zunächst kann hierauf nur mit einer neuen Frage geantwortet werden: Welche Bedingungen müfste er erfüllen, um es zu sein?

Nach den Annahmen der Kr. d. r. Erf. (n. 971 ff.) würden diese Bedingungen die folgenden sein:

1) Der natürliche Weltbegriff — sagen wir wieder: des *M* — müfste, vom empiriokritischen Standpunkt aus, also in Bezug auf den Mitmenschen *M* betrachtet, durch die Umgebung in allen seinen Bestimmungen komplementär bedingt sein und dürfte keine Komponenten enthalten, welche *M* nicht als 'Vorgefundenes' beschreiben könnte.
2) Der natürliche Weltbegriff des *M* müfste von denkbar gröfster Setzbarkeit sein: bei jedem Umgebungsbestandteil, welcher — vom empiriokritischen Standpunkt aus — als Komplementärbedingung für eine Schwankung des Systems C_M denkbar ist, mufs auch der natürliche Weltbegriff als zugehöriger abhängiger *Aussage-Inhalt* denkbar sein.
3) Der natürliche Weltbegriff des *M* mufs von unvermeidlicher Setzbarkeit sein: alle Sachen oder Gedanken, welche *M* vorfindet, müssen im Sinne des natürlichen Weltbegriffes als Sache oder Gedanke vorgefunden werden.
4) Der natürliche Weltbegriff des *M* mufs die allgemeine Antwort ergeben auf jede Frage: '*Was ist das?*' Also auch, wo *M* nicht zu sagen vermag, *was* ein vorgefundenes 'Unbekannte' sei, mufs er es nach seinen allgemeinsten Bestimmungen beschreiben können.
5) Der natürliche Weltbegriff des *M* mufs auch auf die allgemeine Frage: '*Was ist alles?*' die Antwort zu geben vermögen: '*Alles ist dies*'.
6) Der natürliche Weltbegriff mufs sich in allen historisch ausgesagten Weltbegriffen nachweisen lassen.

194. — Die erste der angeführten Bedingungen scheint mir erfüllt zu sein, sofern einerseits zu jeder von *M* ausgesagten 'Sache' — zu jedem 'Bestandteil' seiner 'Umgebung' — zu jedem 'Nachbild', zu jedem einer 'Sache' oder einem 'Nachbild' weiterhin zugehörenden 'Gedanken', zu dem 'eigenen Körper' als eines besonderen Falles der 'Sachen' und sowohl in seinem Unterschied von den andern 'Sachen', als auch in seiner Verbindung mit 'Gedanken' zu dem gesamten 'Ich'-Bezeichneten, zu der Koordination dieses 'Ich'-Bezeichneten mit den vom 'Körper' unterschiedenen 'Sachen' — kurz: sofern einerseits zu jeder Bestimmung, die in dem natürlichen 'Weltbegriff' des *M* enthalten ist, ein empiriokritischer Substitutionswert einer *bestimmten Änderung des Systems* C_M und dieser Wert, diese *bestimmte Änderung des Systems* C_M — immer von unserem Standpunkt aus betrachtet — komplementär bedingt durch die Umgebung anzunehmen ist; und sofern andererseits dem Individuum keine der Komponenten seines natürlichen 'Weltbegriffes' (die 'Bestandteile' seiner 'Umgebung' als 'Sachen', der 'eigene Körper' und seine 'Gedanken' als 'Bestandteile' seines 'Ichs' und jene 'Umgebungsbestandteile' diesem 'Ich' gegenüber) nicht zugleich als Momente seines Vorgefundenen gesetzt ist — im Gegensatz zu Aussage-Inhalten, welche *M* vielleicht auch als 'Seiendes' anerkennt, aber nicht als im selben Sinn wie seine 'Umgebungsbestandteile' und seine 'Gedanken' 'vorfindbar' bezeichnet.

195. — Die zweite Bedingung ist durch den natürlichen Weltbegriff erfüllt, sofern jeder Umgebungsbestandteil, welcher — vom empiriokritischen Standpunkt aus — als Komplementärbedingung für eine Schwankung des Systems C_M denkbar ist, ebendamit schon als Bestandteil meiner Umgebung im Sinne des natürlichen Weltbegriffes gedacht wird und (gemäfs oben n. 14, 151 ff. und 161) folglich auch die der Schwankung zugeordnete Abhängige gleichfalls als 'Bestandteil' der 'Umgebung' des M im Sinne des natürlichen Weltbegriffes denkbar wird.

196. — Der dritten Bedingung genügt der natürliche Weltbegriff, sofern als, wenn M einen 'Bestandteil' seiner 'Umgebung' als 'Sache' oder als 'Gedanken' vorfindet, er wohl vermeiden kann, dafs ihm die Beziehung jener 'Sache' zur 'Umgebung' engeren und weiteren Sinnes (vgl. oben n. 142) und dieses 'Gedankens' zum 'Ich' zur formalen Abhebung gelange; nicht aber, dafs er sie aufserhalb dieser Beziehung vorfinden oder denken könne.

197. — Die vierte Bedingung findet in dem natürlichen Weltbegriff ihre Erfüllung, insofern M immer irgend welche Umgebungsbestandteile und irgend welche Gedanken wenigstens dahin bestimmen kann, dafs sie Bestandteile einer Umgebung engeren oder weiteren Sinnes oder Bestandteile eines 'Ich'-Bezeichneten seien.

198. — Der fünften Bedingung ist durch den natürlichen Weltbegriff Genüge geschehen, sofern auf die allgemeine Frage: '*Was ist alles?*' mit Angabe seines Inhaltes geantwortet werden kann: Vorgefundenes — Sachen und Gedanken, untereinander vergleichbar und beiden gemeinsam die Zugehörigkeit zu einer Prinzipialkoordination (vgl. oben n. 191, Abs. 2).

199. — Die sechste Bedingung erfüllt der natürliche Weltbegriff, sofern weder die animistische „Allbeseelung", noch die platonische Verdoppelung, noch der materialistische Monismus, noch die idealistische Verflüchtigung, noch die absolut skeptische Bezweiflung u. s. f. ohne den natürlichen Weltbegriff denkbar ist: dieser mufs immer erst vorausgesetzt werden, um dann sukzessiv durch positive oder negative Vermehrung zu alle dem werden zu können, was er den philosophischen Schulen ist — im Gegensatz zur rein analytischen Bestimmung des Vorgefundenen. Der Philosoph mag erklären so oft er will, dafs die 'Welt vor ihm', die 'Welt da draufsen' blofse 'Erscheinung' oder blofser 'Schein' oder ein 'Mittleres zwischen Seiendem und Nicht-Seiendem' oder gar ein 'Nicht-Seiendes' sei — um die Umgebung in ihrer Beziehung zum 'Ich'-Bezeichneten solcherweise umdenken ('apperzipieren') zu können, mufs er sie doch zuerst vorgefunden haben.

200. — So scheint es denn, dafs der natürliche Weltbegriff die (oben n. 193) gestellten Bedingungen erfülle.

Der natürliche Weltbegriff dürfte demnach als der reine Universalbegriff anzunehmen sein.

Vielleicht kann man auch eine Art Probe auf den Zusammenfall des natürlichen Weltbegriffes und des reinen Universalbegriffes machen. Man kann annehmen, der ursprüngliche natürliche Weltbegriff sei der gesuchte Aussage-Inhalt, dessen empiriokritischer Substitutionswert von dem denkbar meist Sich-Wiederholenden beider Klassen (vgl. Kr. n. 409 ff.) bedingt wäre; und man kann dann das „Gedankenexperiment" machen, ob er sich (prinzipiell) variieren lasse, ohne dafs die Variation zu Überflüssigkeiten oder Widersprüchen führe. Nun, dieser Versuch ist hier in gewissem Umfang gemacht worden: der bestimmte Weltbegriff, von welchem wir in dieser Schrift ausgegangen sind, war der natürliche Weltbegriff, dessen Variationen wir dann hinzutreten liefsen[70]).

ANMERKUNGEN.

1. (S. 2, n. 4.) Vgl. Kritik der reinen Erfahrung (Leipzig 1888—90) II, n. 937 ff.

2. (S. 3, n. 5.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, Anm. 206, Abs. 3 und 4.

3. (S. 5, n. 7.) Der Ausdruck „Begriff“ im Sinne der Kr. d. r. Erf.; also nicht als sog. „psychisches“ Sondergebilde, wohl aber in modifikatorischer Beziehung zur Tautote.

4. (S. 8, n. 12.) Die Kr. d. r. Erf. hat diese Annahme im ersten Bande durchgeführt; aber nur unter einem methodologischen Gesichtspunkte.

5. (S. 10, n. 15.) Kr. d. r. Erf. I, n. 26 f.

6. (S. 12, n. 18.) Gemäfs Kr. d. r. Erf. I, n. 30. Vgl. auch oben (im Texte) n. 1.

7. (S. 12, n. 19.) Im übrigen gedenke ich in dieser Untersuchung, der gröfseren Einfachheit willen, von den Nachbildern und eventuellen anderen Gliedern der in n. 533 der Kr. d. r. Erf. angeführten Reihe abzusehen und mich nur auf die für unsere Zwecke wesentlichsten zu beschränken: das sind Sachen und Gedanken. Ebenso werde ich mich bei den Sachen, wie sogleich hinzugefügt werden mag, auf diejenigen beschränken, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch enger als ‘Gegenstände’ (oder ‘Dinge’) zu bezeichnen pflegt: auf die Bestandteile des eigenen Körpers und der Umgebung. (Vgl. auch Kr. d. r. Erf. II, n. 540, Anmerkung 35 und Bemerkung zu n. 518.)

8. (S. 14, n. 20.) Nämlich: in den so bezeichneten Positional-Charakteren. Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 534 ff.

9. (S. 16, n. 23.) Nach Anleitung von Helmholtz’ Handbuch der physiologischen Optik. Leipzig 1867, S. 152 f.

10. (S. 16, n. 23.) Vgl. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, Bd. II³, Leipzig 1887, S 124 ff.

11. (S. 17, n. 24.) Kr. d. r. Erf. I, n. 31.

12. (S. 18, n. 25.) Zur Bestimmung des Systems *C* vgl. Kr. d. r. Erf. I, n. 64 ff.; zum Begriff der Systemschwankung: I, n. 159 ff.;

zur Annahme der Abhängigkeit der *E*-Werte von den Systemschwankungen: I, n. 91, II, n. 437 ff., n. 456 f.

Die Forderung, zur Annahme eines ‘Glaubens’ oder einer ‘wissenschaftlichen Tatsache’ das System *C* des gläubigen oder des forschenden Individuums anzunehmen, ist — ein Überbleibsel früherer Kulturstufen! — noch heute selbst von der ‘Wissenschaft’ nicht allgemein in aller Konsequenz anerkannt. Das Skelett in Goethe’s „Totentanz“ allerdings — das ‘wittert’ ohne Geruchsorgan, ‘sieht’ ohne Augen, ‘denkt’ ohne Gehirn; aber es ‘bewegt’ sich auch ohne Muskeln. Das Für-Wahr-Halten solcher Leistungen wird jetzt allgemein als ‘Aberglauben’ bezeichnet; die Zeit wird kommen, wo man auch die Annahme ‘psychischer Erscheinungen’, welche ohne Zuordnung des Systems *C* denkbar seien, allgemein so bezeichnen wird.

13. (S. 19, n. 27.) Kr. d. r. Erf. I, n. 81.

14. (S. 19, n. 29.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, Anmerkung 2, Abs. 5.

15. (S. 24, n. 34.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 955.

16. (S. 24, n. 35.) Zu der Beschränkung unserer Betrachtung auf Sachen und Gedanken vgl. oben Anm. 7.

17. (S. 24, n. 36.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 957.

18. (S. 30, n. 51.) Siehe zu diesem Ausdruck Kr. d. r. Erf. unter *Abhebung*.

19. (S. 32, n. 56.) Vgl. zu dem folgenden: Edw. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur. Deutsch von J. W. Spengel und Fr. Poske. 2 Bde., Leipzig 1873.

20. (S. 32, n. 56.) Im Sinn der Kr. d. r. Erf.: zur *formalen Abhebung*.

21. (S. 33, n. 58.) Gemeint ist mit diesem Ausdruck die *Heterote* der Kr. d. r. Erf.

22. (S. 35, n. 64.) Vgl. den noch heute populär gebräuchlichen Ausdruck: *Sich entleiben*.

23. (S. 37, n. 69.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 1024 (und vorher).

24. (S. 37, n. 69.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 1025.

25. (S. 39, n. 72.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 560 f.

26. (S. 42, n. 79.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 1026 ff.

27. (S. 44, n. 84.) Kr. d. r. Erf. I, S. xiv.

28. (S. 44, n. 84.) Im Anschlufs an meine Schrift „Philosophie als Denken der Welt“ (Leipzig 1876) n. 131.

29. (S. 45, n. 86.) Zu dem Verhältnis von Bezeichnung und Kennzeichnung vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 530 f.

30. (S. 46, n. 88.) Vgl. zu dieser „Desexistenzialisierung“ Kr. d. r. Erf. II, n. 1018 ff.

31. (S. 50, n. 96.) Gemäfs der Kr. d. r. Erf.: nach Seite der Setzungsform.

32. (S. 53, n. 102.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 512 und 517.

33. (S. 53, n. 103.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 561.

34. (S. 53, n. 103.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 562.

35. (S. 56, n. 109.) Vgl. im Text n. 58 und oben Anm. 21.

36. (S. 56, n. 109.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 579.

37. (S. 57, n. 110.) Dafs bei der Erzeugung der metaphysischen Werte Verdoppelungen beteiligt sind, hat, wie ja allgemein gekannt, schon ARISTOTELES gelegentlich seiner Kritik PLATON's bemerkt; in neuerer Zeit hat hinsichtlich einiger wichtigerer Begriffe TYLOR (a. a. O.) die Verdoppelung reichlich illustriert. Im allgemeinen bewegt sich der Prozefs in dem Schema, dafs der 'Erfahrungsgegenstand' zuerst unter die numerativ und alsdann unter die bivariativ heterotische Charakteristik fällt. D. h.: zuerst wird der 'Erfahrungsgegenstand' schlechtweg noch einmal gesetzt, dann mit zunehmenden Unterschiedsgröfsen, bis das Maximum des 'ganz anderen' erreicht ist: zu Anfang sind die 'zwei Erkenntnisobjekte' 'möglichst' homogen — zu Ende 'möglichst' heterogen. Es beginnt also, wenn man die Ausdrücke zulassen will, die Differenzierung mit einem unendlich kleinen und endet mit einem unendlich grofsen Wert. So ist, wie im Text angeführt, was das Individuum 'bewegt', der 'Geist' anfänglich das 'körperliche' Individuum nur *noch einmal*, d. h. der Geist ist mit denselben Merkmalen (Ausdehnung u. s. w.) bestimmt, wie der 'Körper'; am Ende stehen sich 'Körper' und 'Geist', 'Materielles' und 'Immaterielles' in schroffem Dualismus gegenüber. Und so ferner sind zuerst der 'menschliche' und der 'göttliche' 'Geist', das Leben 'vor' und 'nach dem Tode', das 'Land der Lebenden' und das 'Totenland', aber auch das 'Ding' als ein Komplex von Merkmalen und das 'Ding' als 'Träger seiner Eigenschaften' (als 'Substanz') und andere (namentlich auch Kantische) Werte anfänglich immer nur der 'Erfahrungsgegenstand' *noch einmal* und dann erst werden sie zu etwas *'ganz anderem'*. Ich habe den Vorgang, in seiner Allgemeinheit und Gesetzmäfsigkeit, als Duplikation bezeichnet — zuerst in meinen Vorlesungen des Sommersemesters 1876. Eine eingehendere Behandlung dieses Prinzips der Duplikation gehört nicht mehr hierher. (Vgl. jedoch Kr. d. r. Erf. II, Bem. zu n. 567 sub. C.)

38. (S. 58, n. 111.) Dieser Ausdruck im Sinne der Kr. d. r. Erf. I, n. 59 ff.

39. (S. 58, n. 111.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, Bem. zu n. 1028.

40. (S. 59, n. 114.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 1023 (und vorher).

41. (S. 61, n. 116.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 652 ff.

42. (S. 61, n. 116.) Das heifst im Sinne der Kr. d. r. Erf.: sie erhält die negative Existenzialcharakteristik.

43. (S. 65, 121.) Auf eine (nach Abschlufs dieser Schrift erschienene) Abhandlung, welche Schwierigkeiten der gleichen Gattung, aber von anderem Standpunkte aus erörtert, sei hier zur Vergleichung hingewiesen: J. REHMKE, Die Seelenfrage (in der Zeitschrift für Psychologie etc. Bd. II, Heft 3).

44. (S. 66, n. 121.) Die zitierten Worte stammen von CHR. SIGWART (Kleine Schriften. Zweite Reihe. Freiburg i. Br. und Tübingen 1881, S. 115). SIGWART meint, der würde den höchsten Preis davontragen, dem es gelänge, jenen Streit zu endigen; aber er gibt nur dasjenige Individuum an, das die angeführten Probleme in der denkbar haltbarsten Weise löste — nicht aber auch diejenigen, für welche mit jenen Lösungen der Streit beendet sein solle. Auch mit den zu „vitalen Interessen" gewordenen Denkgewohnheiten würden leider selbst Götter vergebens kämpfen.

45. (S. 67, n. 124.) Vgl. Kr. d. r. Erf. I, n. 15 ff.

46. (S. 71, n. 127.) Auch für die von der Einlegung unberührte Erfahrung kann die Bezeichnung 'Welt als Vorstellung' einen Sinn haben — nämlich wenn unter 'Vorstellung' der (vorgestellte) Gedanke und dann die 'Welt als Gedanke' im Unterschied von der 'Welt als Sache' gemeint ist (vgl. Kr. d. r. Erf. n. 510 ff.). Sowie aber die Konsequenz der Einlegung das 'Nur' oder 'Blofs' hinzufügt, ist der einzig zulässige Sinn geopfert.

47. (S. 72, n. 127.) Es würde nur scheinbar ein prinzipieller Unterschied, in Wirklichkeit nur eine Frage der Konsequenz sein, ob man den Geist als 'Sekret des Gehirns' oder das Gehirn als 'Sekret des Geistes' auffafste — beide Auffassungen würden in der Entwickelungslinie der Introjektion liegen und ihren wissenschaftlichen Wert teilen.

48. (S. 72, n. 127.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 562.

49. (S. 72, n. 127.) „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde."[3] Leipzig 1864, S. 52.

50. (S. 75, n. 129.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, Anm. 2, Abs. 5, und oben n. 29 f.

51. (S. 76, n. 130.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 531. — Die Bezeichnung: 'Mein Ich' besagt nicht mehr als 'Ich', unterscheidet aber für den Fall, dafs sich auch andere Individuen als 'Ich' bezeichnen, das eine 'Ich'-Bezeichnete von demjenigen anderer Individuen. Ebensowenig bedeutet der Satz: 'Ich habe ein Ich' mehr als eine Tautologie.

52. (S. 77, n. 134.) Vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 951.

53. (S. 82, n. 143.) Wie der Ausdruck „Empfindung" bereits heute im wissenschaftlichen Sprachgebrauch den so anfechtbaren Gegensatz: „Empfindendes—Empfundenes" ausgeschaltet hat, so würde es sich empfehlen, analog statt von dem „Vorgefundenen" von der „Vorfindung" zu sprechen. Die Bezeichnung „Vorfindung" würde dann weiterhin alles umfassen können, was die Bezeichnung „Erfahrung" in einem analytisch berechtigten Sinn umfassen kann (vgl. Kr. d. r. Erf. II, n. 959 ff.); aber eben den Vorteil haben, zugleich das Befreitsein der Beziehung zu dem Gegensatz *Subjekt—Objekt* (im Sinn unserer Auseinandersetzung) mit zum Ausdruck zu bringen.

Auch sich schlechtweg an den *gewohnten* Ausdruck „Empfindung" selbst zu halten und ihm durch Definition die entsprechend bestimmtere

Bedeutung zu geben, läge nahe. Nur ist hier der Übelstand, dafs der Ausdruck „Empfindung“ schon gar so viele Bedeutungen besitzt.

54. (S. 84, n. 148.) Das letzte Ergebnis unserer Analyse findet sich in Übereinstimmung — wenn auch nach Mafsgabe der verschiedenen Gesichtspunkte nicht in durchgehender — mit demjenigen, zu welchem andere Forscher gelangt sind; wie u. a. E. Laas (Idealismus und Positivismus, Teil I, Berlin 1879, S. 183 ff.), E. Mach (Beiträge zur Analyse der Empfindungen, Jena 1886, S. 19 ff.), A. Riehl (Der philosophische Kriticismus, Bd. II, Teil 2, Leipzig 1887, S. 146 ff.), W. Wundt (System der Philosophie, Leipzig 1889, S. 98 ff.). Vgl. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1859, Bd. I, S 1 ff., 30 ff.; Bd. II, S. 18 ff.

55. (S. 86, n. 156.) Der Zirkel, dafs das „Ding“ erst die ‘Vorstellung’ *bedinge* und dann wieder selbst doch erst durch das ‘Bewufstsein’ *bedingt* wird (wodurch das ‘Ding’ zu einer besonderen Art causa sui wird), ist nur auf dem Boden der Introjektion ‘möglich’ — da aber wohl auch ‘notwendig’.

56. (S. 88, n. 160.) Beiläufig bemerkt: auch die Raumfrage, die es in einigen speziellen Erkenntnistheorien zu einer grofsen Bedeutung gebracht hat, kann, wie es mir scheint, für den empiriokritischen Standpunkt — also nach Ausschaltung der Introjektion — keinen anderen Sinn haben, als jede beliebige andere Frage der sog. „Physiologischen Psychologie“. In letzter Instanz wird es sich immer nur darum handeln, für die Raum-Aussagen — mag man nun den Raum zu den *Elementen* oder *Charakteren* rechnen — den Substitutionswert zu bestimmen (vgl. die folgende Anmerkung und speziell zum Raumproblem auch die Bemerkung zu n. 121).

57. (S. 90, n. 160.) Wenn erhofft werden dürfte, dafs durch den Begriff des empiriokritischen Substitutionswertes die „Abhängigkeit“ des Aussage-Inhaltes vom System *C* in haltbarer Weise bestimmt sei, so würde sich ebendamit die metaphysische Überschätzung dieser Abhängigkeit auf ihr richtiges Mafs zurückführen; womit dann wieder die Scheu, zu all und jedem Aussage-Inhalt eine zugehörige *Änderung des Systems C* anzunehmen, bezw. aufzusuchen, gegenstandslos geworden.

Auch die andere Beunruhigung, dafs — da ‘Wahrnehmung’ und ‘Vorstellung’ gemeinsam haben, von *Änderungen des Systems C* „abzuhängen“ — auch Werte, welche als ‘Gedanke’ gesetzt sein sollten, gelegentlich als ‘Sachen’ charakterisiert werden können, dürfte auf unserem empiriokritischen Standpunkte eine unnötige geworden sein. Die Tatsache der „Halluzinationen“ hat für die allgemeine Erkenntnistheorie allerdings eine grofse historische, aber durchaus nicht die prinzipielle Bedeutung, welche sie für einige spezielle Erkenntnistheorien besitzt: schon aus dem Grunde nicht, weil die Halluzination — nach den analytischen Ergebnissen der Kr. d. r. Erf. — notwendig zu den der „Ausschaltung“ unvermeidlich verfallenen Werten gehört.

58. (S. 92, n. 163.) Es sei gestattet, den Inhalt der Bemerkung zu n. 163 anmerkungsweise ein wenig weiter auszuführen. Veranlassung dazu bietet der Umstand, dafs es voraussichtlich mit der Lösung unseres Hauptproblems (falls es gelöst sein sollte!) gehen werde, wie in verwandten Fällen auch: mit der Lösung des Hauptproblems tauchen neue Probleme auf. Wenn eine Grundanschauung lange Zeit geherrscht hat, so waren ja die Einzelfragen, welche die Wissenschaft zu beantworten hatte, auf dem Boden jener Grundanschauung entstanden und wurden von ihrem Boden aus zu lösen versucht. Mit der Preisgabe der Grundanschauung ist nun den alten Problemen wie ihren alten Lösungen der Boden entzogen — auf dem neugewonnenen Boden erwachsen neue Probleme und neue Lösungen. Gewifs; nur dafs sich auch die alten Probleme noch erhalten können, da sie nicht sofort als das bestimmbar werden, was sie nunmehr sind: als falschgestellte Probleme. Alte Probleme, welche solcherart fortleben, können nun im Sinne der alten oder selbst im Sinne der neuen Grundanschauung behandelt werden: so oder so bieten sie scheinbar unüberwindliche Schwierigkeiten oder führen zu tödlichen Widersprüchen. Ebenso ist es denkbar, dafs berechtigte neue Probleme nicht sogleich allgemein im Geist der neuen Grundanschauung bearbeitet, sondern zum Teil noch im Sinne der alten zu lösen versucht werden — und dann gleichfalls zu Schwierigkeiten und Widersprüchen führen.

Nun, das alles ist allgemein gekannt und entspricht durchaus den Lehren der allgemeinen Erkenntnistheorie; möge es mir hier die Erlaubnis gewinnen, aus der Fülle denkbarer Fälle der angedeuteten Art einen herauszugreifen, der durch seine Bedeutung ausgezeichnet und dessen Besprechung daher rätlich sein dürfte.

I. Es ist dieser Fall: *M* und *T* nehmen einen Umgebungsbestandteil als für sie beide numerisch *einen* an und bezeichnen denselben als Zinnober. Sie sind darüber einig, dafs die Zahl der Schwingungen, welche der Zinnober dem Äther erteilt, so und so grofs ist; auch darüber sind sie einig, dafs die Ätherschwingungen unabhängig von ihrem Dazukommen und Dasein — und auch von ihrem Sehen statthaben. Aber in Bezug auf die Farbe, die sie sehen, differieren *M* und *T*: was für *M* rot ist, ist für *T* schwarz.

Aus diesem Widerspruch erwächst ein Zweifel; allerdings nicht aus diesem Widerspruch allein — er hat noch eine Quelle, die sich in diesem Zweifel übrigens sofort bemerklich macht. Derselbe läfst sich etwa so formulieren:

Ist der Zinnober *wirklich* rot? Oder sind die Farben doch schliefslich gar nicht Merkmale der Dinge, sondern nur *Wirkungen* der Dinge auf unsere Sinnesorgane und auf unser schliefslich doch eben unvermeidliches „Bewufstsein“ — folglich abhängig in erster

Linie von der besonderen Natur unserer Sinnesorgane, in zweiter Linie von unserm Denken und Fühlen — etwas „Subjektives“, das nur „objektiv“ zu sein scheint und das nicht sein würde, wenn in der Welt kein sehendes Auge existierte, während die *objektiven* Wellen des Lichtes auch dann sein würden?

II. Wie verhält sich nun das Ergebnis unserer vorliegenden Betrachtungen zu dieser Frage der „sinnlichen Qualitäten“?

Um uns vor den Nachwirkungen der eigenen älteren Ansicht so viel als wir vermögen zu schützen, wollen wir die Hauptfrage sogleich im Sinne unserer jetzigen Ansicht formulieren:

Bedingt alles, was man von den Farben als „Wirkungen“ verschiedenartiger Schwingungen „auf uns“ und zwar als „von der besonderen Natur unserer Sinnesorgane abhängigen Wirkungen“ geltend macht, eine prinzipielle Variation des natürlichen Weltbegriffes?

III. Und um uns ebenso bei der Beantwortung der Frage vor der Einwirkung der herrschenden Schulmeinungen zu schützen, wollen wir versuchen, möglichst analytisch zu verfahren.

Wir fragen also angesichts des vorgelegten Falles zuerst: Was folgt aus diesem Falle selbst?

Da ist an erster Stelle hervorzuhehen, was aus der Voraussetzung folgt, dafs *M* und *T* die Farben (und Töne u. s. w.) eines Umgebungsbestandteiles überhaupt als *Wirkungen* auf Sinnesorgane und Bewufstsein denken. Es folgt hieraus nämlich, dafs *M* und *T* nicht mehr auf dem Standpunkt „absoluter Betrachtung“ der Umgebungsbestandteile stehen, sondern auf denjenigen der „relativen“ übergetreten sind. Denn stünden sie noch auf dem Standpunkt der „absoluten Betrachtung“, d. h. würden *M* und *T* den Zinnober (und die schwingende Saite) einfach „nehmen“, wie diese sich „geben“, und sie einfach „beschreiben“, wie sie sie „vorfinden“ (vgl. n. 22), so könnten sie die Farben (und Töne) überhaupt nicht als „Wirkungen“ auf ihre Sinnesorgane beschreiben.

IV. Von diesem Standpunkte aus genommen folgt dann aus dem vorgelegten Falle weiter: dafs, da die Umgebungsbestandteile als Komplementärbedingungen, der Voraussetzung nach, die gleichen waren, der Grund der differierenden Aussage-Inhalte nicht bei den Umgebungsbestandteilen, sondern bei *M* und *T* selbst zu suchen sein mufs; dafs, da sich den Individuen *M* und *T* der funktionelle Wert *bestimmte Änderung der Systeme C_M und C_T* substituiert, diese empiriokritischen Substitutionswerte nicht die gleichen, sondern individuell verschiedene sind; dafs, da die ausgesagten *Elemente* innerhalb der „relativen Betrachtung“ nicht von den Komplementärbedingungen (den betr. Schwingungen), sondern von den Substitutionswerten unmittelbar abhängig sind, auch andere *Elemente* (und *Charaktere*) ausgesagt werden; dafs somit schliefslich der ganze vorgelegte Fall nichts ist als ein Spezialfall der Sätze n. 159, n. 160 und von n. 161. Da nun aber die genannten Sätze nichts enthalten,

was die Analyse des natürlichen Weltbegriffes nicht auch ergäbe, so kann der vorgelegte Fall an sich diesen auch nicht zu einer Variation nötigen.

V. Nun braucht der Fall zwar unserem natürlichen Weltbegriff nicht zu widersprechen; aber der natürliche Weltbegriff könnte in sich selbst widerspruchsvoll sein — und von hier aus, von einem innern Widerspruch aus, den der vorgelegte Fall aufdeckte, müfste die Notwendigkeit einer Variation des natürlichen Weltbegriffes erwachsen. Wo läge nun aber dieser innere Widerspruch? Darin, dafs sich die Aussagen *M's* und *T's* widersprechen? Gewifs nicht; denn dieser Fall ist ja — und nicht nur für die sinnlichen Qualitäten! — in dem natürlichen Weltbegriff sozusagen: *vorgesehen*.

Oder läge der innere Widerspruch darin, dafs die sinnlichen Qualitäten nach dem natürlichen Weltbegriffe den Umgebungsbestandteilen zukommen, da sie ein deskriptives Merkmal derselben bilden; und doch den Umgebungsbestandteilen nicht zukommen können, da jedes Individuum bei demselben Umgebungsbestandteil eine andere Qualität als deren Merkmal beschreiben kann? Innerhalb des natürlichen Weltbegriffes sind ja aber zwei Betrachtungsweisen möglich: die „absolute“ und die „relative“ (n. 22). Bei der „absoluten Betrachtungsweise“ nahmen *M* und *T* — jeder für sich — den Umgebungsbestandteil, wie er sich „gab“, und sie „beschrieben“ ihn, wie sie ihn „vorfanden“; und da *M* denselben rot „vorfand“, „beschrieb“ er ihn als rot und sagte: ‘Der Zinnober ist rot’; und da *T* denselben als schwarz „vorfand“, beschrieb er ihn als schwarz und sagte: ‘Der Zinnober ist schwarz’. Nun sind *M* und *T* zusammengekommen, ihre divergierenden Aussage-Inhalte treten bei jedem zusammen und das ‘Bedürfnis’, den ‘Widerspruch’ zu ‘lösen’, führt beide zur „relativen Betrachtungsweise“. Angenommen, beide begnügen sich auch jetzt mit der Beschreibung des Vorgefundenen, so erhielten wir etwa folgende Aussage: ‘Wenn der Zinnober so und so viel Schwingungen in der Sekunde dem Äther mitteilt, diese Schwingungen den Sehnerven reizen und der Reizungsvorgang sich bis in das nervöse Zentralorgan fortpflanzt, so findet der eine von uns (*M*) die sinnliche Qualität Rot, der andere von uns (*T*) die sinnliche Qualität Schwarz als deskriptives Merkmal des Zinnobers vor’. Nach dieser Beschreibung kommt bei *M* das Rot, bei *T* das Schwarz dem Zinnober als deskriptives Merkmal zu; bei beiden die gleiche Zahl Schwingungen: — der Widerspruch liegt wieder nur in den Aussage-Inhalten, aber nicht im natürlichen Weltbegriff, der es ja eben nur mit den Umgebungsbestandteilen zu tun hat, wie sie die Individuen vorfinden; und nicht mit den Umgebungsbestandteilen, wie sie niemand vorfindet.

VI. Aber vielleicht widersprechen die Folgerungen, die sich aus dem Widerspruch der Farben als Aussage-Inhalten von *M* und *T* ergeben, dem natürlichen Weltbegriff; und es wird somit indirekt dessen Variation notwendig gemacht. Und welches wären diese

Folgerungen? Bleiben wir auf dem Boden unserer Analyse des natürlichen Weltbegriffes, so dürften die Folgerungen doch nur diese sein:

Da im vorliegenden Falle zwei Prinzipialkoordinationen vorausgesetzt werden, deren Zentralglied beziehungsweise *M* und *T* ist, deren Gegenglieder beziehungsweise bei der ersten der Zinnober und *T*, bei der zweiten der Zinnober und *M* sind; und da die Beschreibung des als Zinnober bezeichneten Gegengliedes in der ersten Prinzipialkoordination die Aussage Rot, in der zweiten die Aussage Schwarz, in beiden Prinzipialkoordinationen die Aussage der gleichen Zahl von Schwingungen angibt; — so folgt, dafs die Farben nicht ohne weiteres eine interindividuell gültige deskriptive Bestimmung der Umgebungsbestandteile sind; während die Schwingungen günstigere Bedingungen bieten, sich zu einer vollkommen konstanten deskriptiven Bestimmung derselben zu entwickeln.

Es folgt aus dem Widerspruch, den die „absolute Betrachtung" der Umgebungsbestandteile in Bezug auf deren Farben bei zwei Beschauern ergibt, aber nicht, dafs die „absolute Betrachtung" überhaupt der relativen widerspreche und daher überhaupt ungültig sei; denn es ist doch die „relative Betrachtung" nicht durch ihre Form, sondern nur durch ihren Inhalt (durch das Betrachtete) von der „absoluten" verschieden: die „absolute Betrachtung" reflektiert nur auf den Umgebungsbestandteil, den sie „nimmt", wie er sich „gibt", und „beschreibt", wie sie ihn „vorfindet"; die „relative" aber auf den Umgebungsbestandteil, auf ein Individuum, bezw. dessen System *C*, und auf den (abhängigen) Aussage-Inhalt. Und auch die „relative Betrachtung" kann nicht umhin, schliefslich die Schallschwingungen der Luft, die das Prototyp für die Schwingungen des Äthers abgegeben haben, auf der einen, die ausgesagten Töne auf der anderen Seite und die Beziehung zwischen beiden als etwas „hinzunehmen", was eben „vorgefunden" wird und was so zu „beschreiben" ist, wie es „vorgefunden" wird.

Es folgt aus dem angeführten Widerspruch ferner auch nicht, dafs sich der Unterschied der von *M* ausgesagten Farbe von derjenigen des *T* oder gar der Unterschied der „die Farbe bedingenden" Schwingungen von den „durch sie bedingten" Farben in den Unterschied von 'Sein' und 'Scheinen' auflöse in demselben Sinn, wie etwa der Unterschied der weifsen Farbe meines Papiers vor dem Beschauen des roten Zettels (vgl. n. 23) von der grünlichen Farbe desselben Papiers nach dem Beschauen sich auflöst in den Unterschied des weifs *seienden* und des grünlich *scheinenden* Umgebungsbestandteiles.

VII. Aber gerade diese oder eine verwandte Auflösung des Widerspruchs innerhalb der von *M* und *T* ausgesagten Farben in *Sein* und *Scheinen* mufs wohl — übrigens ganz in Übereinstimmung mit unserer allgemeinen Erkenntnistheorie — gerade der „wissenschaftlich" vorbereiteten Auffassung besonders nahe liegen.

Vielleicht darf man mehrere Formen in dieser Auflösung unterscheiden, die wir in folgenden Aussagen — *M* möge sie sukzessiv gemacht haben — zusammenstellen:

1) 'Wenn der Zinnober so und so viel Schwingungen in der Sekunde dem Äther mitteilt und das von diesen Schwingungen gereizte Sinnesorgan in seinem ganzen Umfange normal ist —
   so *ist* der Zinnober rot, *erscheint* aber bei nicht normalem Organ anders, z. B. dem Rotblinden, schwarz.'
2) 'Wenn der Zinnober so und so viel Schwingungen in der Sekunde dem Äther erteilt, so hängt es von der besonderen Natur des Sinnesorganes ab —
   ob der Zinnober rot oder schwarz *erscheint*'.
3) 'Wenn der Zinnober mittelst der Ätherschwingungen unser Nervensystem erregt und hiermit die Empfindung des Rot oder Schwarz bewirkt —
   so sind diese Farben und die Farben überhaupt ganz unvergleichbar mit ihrer Ursache und demnach keine deskriptive Bestimmung des *seienden* Umgebungsbestandteiles, sondern nur seiner *Erscheinung*'.

Einige kurze kritische Bemerkungen zu diesen drei Aussagen mögen zeigen, dafs jede dieser Formen der Auflösung des Widerspruchs zwischen *M* und *T* in einen Unterschied von *Sein* und *Scheinen* unhaltbar sein dürfte.

In Aussage 1) beschreibt *M* nicht das Vorgefundene des rotblinden Mitmenschen *T*; denn *T* wird, solange er nicht durch Theorien beeinflufst ist und den Zinnober seinerseits so beschreibt, wie er ihn vorfindet, selbst nur sagen können: der Zinnober *ist* schwarz. Wenn *M* glaubt, mit seiner Aussage das Vorgefundene des *T* beschrieben zu haben, so verwechselt er sich mit *T*.

Noch schlimmer verhält es sich mit Aussage 2). In dieser „beschreibt" *M* nicht einmal das eigene Vorgefundene; oder aber, wenn er es wirklich zutreffend beschreibt, so hat er den dem *T* verwechslungsweise zugeschriebenen Aussage-Inhalt sich selbst so angeeignet, dafs er ihm nicht mehr eine „Beurteilung" geblieben ist, sondern eine *Erfahrung* zu werden vermochte.

Am schlimmsten steht es mit dem Inhalt von Aussage 3); hier treten zu den Unhaltbarkeiten der zweiten Aussage diejenigen der Einlegung hinzu. — Konstatieren wir zunächst, dafs in schulfreier Betrachtung, d. h. in reiner Beschreibung, auch für den Fall, dafs ein Individuum sie als mit ihrer „Ursache" unvergleichbare „Wirkung" der Ätherschwingungen auffafste, die Farbe noch nicht zu einer 'Erscheinung' im Gegensatz zu etwas '(wirklich) Seiendem' wird. Denn: der Umstand, dafs das eine Etwas als 'Wirkung' eines *anderen* Etwas aufgefafst werden mufs, macht doch nicht für sich allein das 'Bewirkende' zum 'Seienden' und das 'Bewirkte' zum

'Erscheinenden'. Also entweder: die Farben hören auch als 'Wirkungen' der Ätherschwingungen nicht auf, als 'Seiendes' charakterisiert zu sein, bezw. einem so Charakterisierten zuzugehören; oder aber: wenn sie zu etwas 'Erscheinendem' geworden sind, bezw. einer 'Erscheinung' zugehören, so sind sie vorher in einen Gegensatz zu einem '(wirklich) *Seienden*' gebracht worden, wodurch sie überhaupt erst zu etwas 'Er-*schein*-endem' werden konnten; aber das doch wohl auch nur unter Mitwirkung der bei der zweiten Aussage hervorgehobenen unhaltbaren Momente.

VIII. Dieser Gegensatz zu einem '*Seienden*', in den die sinnlichen Qualitäten gebracht werden mufsten, um zu einem 'nur *Erscheinenden*' werden zu können, wird nun aber durch die Einlegung geschaffen, welche wiederum versteckter oder offener vollzogen sein kann. Versteckter: überall, wo z. B. von 'Wirkungen' der 'Dinge' oder 'Objekte' 'auf unser Bewufstsein' gesprochen wird. Offener: wo die 'Empfindung' oder 'Wahrnehmung' als 'Vorstellung in meinem Kopf' (bezw. 'Gehirn') oder schlechtweg als 'Vorstellung in uns' bezeichnet wird. Die Wendungen: die sinnlichen Qualitäten sind 'nur Vorstellungen in meinem Kopf' oder 'nur in meinem Bewufstsein' oder schlechtweg 'nur Vorstellungen', sind dann nur verschiedene Ausdrücke für die eine 'Erkenntnis': dafs sie den auf das Nervensystem und Bewufstsein — auf '*uns*' — 'wirkenden' 'Dingen' oder 'Objekten' nicht zugehören; wobei denn, da diese 'wirkenden' 'Dinge' oder 'Objekte' das 'Seiende' bleiben, die 'bewirkten' 'Empfindungen' — 'Vorstellungen' — 'Wahrnehmungen' 'in uns' zu Etwas werden, was nicht '*ist*', sondern nur '*erscheint*', bezw. 'zu *sein scheint*'. Für die Weiterentwickelung des solcherart eingeleiteten 'Denkens' ist es dann nur eine Frage der Konsequenz, ob weiterhin nicht auch die direkt bewirkenden Schwingungen, die Luft und der Äther, das Objekt, die ganze Umgebung — und auch der Kopf selbst zu nichts als 'Vorstellungen in meinem Kopfe' oder, noch konsequenter, als 'Vorstellungen in der Vorstellung meines Kopfes' ('Vorstellungskopf in meiner Kopfvorstellung') werden.

IX. Doch habe ich hier die Introjektion, auf welcher die Aberkennung der sinnlichen Qualitäten und die übrige Auflösung des 'Seienden' in 'Vorstellungen' beruht, nicht noch einmal zu kritisieren; hier möchte ich nur noch einige Momente hervorheben, welche mit der 'Kausalitätsvorstellung' in näherer Beziehung stehen.

Stellen wir zunächst fest, dafs es sich um eine Frage der „relativen Betrachtungsweise" handelt, auf welche überhaupt wohl die sämtlichen naiv-kritischen *speziellen* Erkenntnistheorien zu beziehen sind: Da ist ein Umgebungsbestandteil — das 'Ding', das 'Objekt' — und hier ein Mensch, das 'Objekt' 'wirkt ein' auf den Menschen und dieser sagt z. B. die 'Wahrnehmung eines Baumes' aus. Was heifst hier „Mensch", auf den das 'Objekt' 'einwirkt'? Das heifst: des Menschen Sinnesorgane — die Sinnesnerven und das Gehirn. Aber da ist noch

das Etwas, das die Introjektion hinzugefügt hat! Mithin heifst „Mensch": sein Nervensystem und jenes eingelegte Etwas.

Und das Objekt 'wirkt ein' folglich auf das Gehirn und auf das eingelegte Etwas; sei letzteres nun gedacht noch in dessen ursprünglicher Form — als 'Seele', oder bereits in Form einer Variation, bezw. Verkümmerung derselben — als 'Geist', 'Gemüt', 'Intellekt', 'Bewufstsein' u. s. w. Hiernach 'wirkt ein' also das 'Objekt' in letzter Instanz auf die 'Seele', den 'Geist', das 'Gemüt', den 'Intellekt', das 'Bewufstsein'.

X. Was heifst nun aber bei alledem: 'Einwirken'? Zunächst heifst das: eine derartige Beziehung überhaupt zwischen zwei veränderlichen Werten, dafs, wenn der erste geändert wird, sich auch der zweite ändert. Also eine Funktionalbeziehung.

Mit diesem allgemeinen Begriff der Funktionalbeziehung ist aber das nicht erschöpft, was man wissenschaftlich unter 'Einwirken des einen Veränderlichen auf ein zweites' verstehen dürfte; es tritt hinzu noch die unterscheidende, eigentümliche Bestimmung, dafs die veränderlichen Werte Gröfsen sind, deren Änderungen unter dem Gesetz der Erhaltung der Energie stehen. 'Einwirken' ist also der Ausdruck für eine, wie wir sie (n. 26) nannten: physische Funktionalbeziehung.

Nur diese physische Funktionalbeziehung konnte unter 'Einwirken' ('Wirken auf . . .', 'Kausalverhältnis' u. a.) gemeint sein, weil man zu ihr gedrängt wurde, wenn man die 'Wirkung der Objekte auf das Subjekt (das Bewufstsein)' im gröbsten analysierte und dabei zu allererst das 'Einwirken der Objekte auf das Nervensystem' antraf: das Nervensystem konnte — als ein physisches Etwas — das andere physische Etwas, das Objekt, welches auf es 'einwirken' sollte, nur insoweit brauchen, als das 'Objekt' selbst ein 'mechanisch Wirkendes' war, bezw. so gedacht werden konnte. Aber eben darum, weil diese physische Funktionalbeziehung gemeint ist und gemeint sein mufste, durfte von dem Moment an, wo sie gemeint wurde, nicht mehr von einer 'Einwirkung', welche das 'Objekt' auf die 'Seele' oder das 'Bewufstsein' ausübte, gesprochen werden. Selbst nicht vom Boden der Introjektion aus, welche freilich in ihrer naivsten Form erst zu dieser primitiven 'Erfahrung' geführt hatte; welche aber in ihren *wissenschaftlich* weiterentwickelten Formen, die wir jetzt vor uns haben, doch jedenfalls dem Gehirn nur ein Etwas hinzufügte, dessen Änderungen mit denen des Gehirns nicht in eine solche Gleichung gebracht werden konnten, welche dem Gesetz der Erhaltung der Energie entsprach. Durch die 'kausale Einwirkung' des 'Objektes' auf den Menschen waren also dessen 'Vorstellungen in seinem Kopf', war dessen 'Bewufstsein' gar nicht zu erreichen — so wenig, nebenbei gesagt, wie umgekehrt von den 'Vorstellungen in unserem Kopfe' aus Änderungen des 'Objektes' durch die 'Kausalität' zu erreichen sein würden. Die

'Kausalität' und d. h. hier: das Gesetz der Erhaltung der Energie leitet wohl vom 'Objekt' durch den Äther oder die Luft zu den peripherischen Nervenenden, von diesen die Nervenfaser entlang bis zum Zentralorgan; indessen von da an weiter nur — wieder die Nervenfaser entlang — zum Muskel und von dort zum 'Objekt' zurück oder zu einem andern Umgebungsbestandteil: aber zum Bewufstsein leitet es gar nirgends.

Also: gerade die physische Funktionalbeziehung, die man für Objekt und Nervensystem allein brauchen konnte, war ganz unbrauchbar, um von der 'Wirkung auf das Bewufstsein' Rückschlüsse auf das 'wirkende Objekt' zu ziehen: denn die 'Kausalität' erreichte das 'Bewufstsein' gar nicht. Und wenn die Kausalität es wirklich erreicht hätte, so machte das blofse 'Wirkungsein' etwas noch nicht zum 'Schein'.

XI. Was man durch die 'Einwirkung des Objektes' allein erreicht, sind, wie gesagt, die Änderungen des Systems *C*. Hierzu fügt das Individuum seine Aussage-Inhalte, welche das Gegenglied derjenigen Prinzipialkoordination beschreiben, deren Zentralglied das aussagende Individuum ist. Diese Aussage-Inhalte treten für die „relative Betrachtungsweise" allerdings zu den Änderungen des Systems *C* des Aussagenden in ein Abhängigkeitsverhältnis; dies bedeutet aber nur eine logische Funktionalbeziehung (n. 26); keinenfalls ein Verhältnis von 'Ursache' und 'Wirkung' in wissenschaftlichem Sinn.

Dafs diese logische Abhängigkeit nicht einen Zusammenhang von Organ und Funktion zum Inhalt oder 'die zwei Seiten des Seienden' u. dgl. zum Gegenstand hat, folgt aus der Kritik der Introjektion (vgl. besonders n. 128 ff.). Es läfst sich also die *'erkenntniskritische'* Folgerung aus der 'Einwirkung' nicht so ohne weiteres auch für die 'blofs logische Abhängigkeit' zwischen Gehirn und Aussage-Inhalt aufstellen.

XII. Das zweite Moment (vgl. oben unter IX), welches ich noch hervorzuheben wünschte, ist das folgende:

Damit man in der „absoluten Betrachtungsweise" von einer Schwingung, welche die Saite der Luft mitteilte, sprechen konnte, mufste für die „relative Betrachtungsweise" wieder ein Sehnerv gesetzt sein, der durch die von der Saite zugleich ausgehenden Ätherschwingungen erregt wurde (von der eventuellen Ersetzung des Sehnerven durch einen Tastnerven können wir hier absehen): genügte zur Aberkennung der Beschaffenheiten die allerdings unvermeidliche Vermittelung des Nervensystems (für die „relative Betrachtungsweise"), so konnte also auch gar nicht von den 'Schwingungen', welche die Saite der Luft erteilt, als 'Ursache' der 'Tonempfindungen' gesprochen werden, weil die 'Vorstellung': „Schwingung der Saite" auch erst durch das Nervensystem vermittelt werden müfste; und von den 'Schwingungen', welche sie dem

Äther erteilt, konnte ebenfalls wegen der Vermittelung des Nervensystems nicht als 'Ursache' der 'Gesichtsvorstellung': „Schwingung" gesprochen werden. Wie sollte denn überhaupt der 'Gesichtseindruck' „Schwingung" die 'Ursache' des 'Gehörseindruckes „Ton" sein können? Aufserdem würde selbst der eingeschaltete Nerv, so wie man ihn bei der „relativen Betrachtungsweise" braucht, auch in Wegfall kommen müssen als 'blofse Vorstellung' u. s. w. in infinitum.

Also: es ist wirklich rätlicher, man bleibt einfach bei der Beschreibung des Vorgefundenen stehen, der man nur als Aufgabe zuweist entweder ein Vorgefundenes der „absoluten Betrachtungsweise": das 'Objekt', allein für sich genommen — aber so, wie man es vorfindet; oder ein Vorgefundenes der „relativen Betrachtungsweise": das 'Objekt' als Glied einer Beziehung, deren anderes Glied das 'Ich' ist — aber alles dies doch auch nur so, wie man es vorfindet (vgl. diese Anmerkung V, Abs. 2 und VI, Abs. 3).

XIII. Ferner: Vorgefunden wurde die Saite als schwingende und tönende; da man aber das tönende und leuchtende 'Objekt' nur als 'mechanisch Wirkendes' brauchen konnte, so kam z. B. die schwingende und tönende Saite direkt nur als Schwingendes in Betracht — und als Tönendes direkt gar nicht mehr. Es ist denkbar, dafs die verschiedene Stellung, welche die 'kausale Beziehung' den deskriptiven Merkmalen der 'Objekte' in der wissenschaftlichen Betrachtung anwies, die Degradation dieser Merkmale zu Beschaffenheiten minderen Seins mit begünstigt hat — weiterhin wohl auch dazu beitrug, dafs man die Schwingungen dem 'Objekte' beliefs und die 'sinnlichen Qualitäten', welche bereits 'im Bewufstsein' zurücktreten zu lassen man sich geübt hatte, wegzudenken vermochte. Wurde die Frage gestellt: 'Was ist das Objekt — das Ding — an und für sich?' so war man besser vorbereitet, diese falsch gestellte Frage mit einer unhaltbaren Aberkennung der sinnlichen Qualitäten zu beantworten.

XIV. Und hiermit komme ich zu dem letzten Punkt, den ich noch berühren möchte: *M* und *T* können sich dahin einigen, fernerhin nicht mehr einschränkungslos zu sagen: 'Der Zinnober ist rot' oder 'schwarz', sondern: 'für mein Auge' oder kürzer: 'für mich, *M*, ist er rot' — 'für mich, *T*, ist er schwarz'. Dann ist der Widerspruch der beiden Aussage-Inhalte gelöst durch die in die Beschreibung hineingenommene Beziehung auf den Beschreibenden.

Dieser einschränkende Zusatz ist so lange unbedenklich und empfehlenswert, als er zugleich frei von der Introjektion geschieht, mithin nur besagt: 'Für die Prinzipialkoordination, deren Zentralglied ich, *M*, bin, ist das Gegenglied *R* (im Beispiel: der Zinnober) rot' — und: 'Für die Prinzipialkoordination, deren Zentralglied ich, *T*, bin, ist das Gegenglied *R* schwarz'. Der hierin liegende berechtigte Relativismus führt aber zu einem nur mit grofser Vorsicht aufzu-

nehmenden Gedanken, wenn man, an Hand des Gegensatzes: *Relativ—Absolut* durch eine spezial-erkenntnistheoretische Gewohnheit (vgl. n. 113) verleitet, die 'Erkenntnis': 'Etwas ist das eine für mich — ein anderes für einen andern' alsbald ergänzt durch die auf etwas Absolutes gerichtete Frage: 'Was ist dies Etwas dann an und für sich?' Wo dann als Antwort zu erwarten ist: 'Das Objekt *R* ist an und für sich weder rot noch schwarz'; oder: 'Das wissen wir nicht — können wir nicht wissen'.

Aber weder die erstere, negative, noch die zweite, skeptische Antwort ist haltbar — weil der Gedanke selbst, der in dieser allerdings naheliegenden Frage und Antwort zum Ausdruck kommt, unhaltbar ist. Denn was überhaupt soll es bedeuten, dafs ein Umgebungsbestandteil im spezial-erkenntnistheoretischen Sinne etwas 'an und für sich' sei? Was heifst fragen, wie ein Umgebungsbestandteil in diesem Sinne 'an und für sich' beschaffen sei, anderes als fragen, wie ein Gegenglied beschaffen sei, das nicht Gegenglied ist? oder, was dasselbe, ein Gegenglied, zu dem das Zentralglied fehlte?

Abgesehen von dem logischen Widersinn dieser Frage, ist sie auch in allgemein-erkenntnistheoretischer Hinsicht widerspruchsvoll. Denn wir können wohl eine Umgebung denken, in welche noch nie ein menschliches Individuum gekommen ist; aber wir können uns keinen Bestandteil dieser Umgebung und keinen Umgebungsbestandteil überhaupt denken, der nicht zugleich Gegenglied wäre; oder was dasselbe, wir können uns (als Zentralglied) gar nicht wegdenken. Was wir in dieser Hinsicht können, ist entweder von uns *absehen*, oder uns denken, dafs zu einer Zeit auf der ganzen Welt kein lebendes Wesen sich befände. Aber im ersten Falle, wenn wir uns ignorieren, spielen wir doch nur die Rolle des unbeachtet gelassenen Zuschauers; oder, wenn man will, eines solchen, welcher so in Zuschauen versunken ist, dafs er über das Schauspiel sich selbst vergifst. Im zweiten Fall, in welchem angenommen wird, dafs sich zu einer Zeit kein lebendes Wesen auf der Welt befinde, ist diese Welt doch für den Fragesteller die Gesamtheit seiner Gegenglieder geblieben — er läfst nur (sich selbst kann er, wie gesagt, gar nicht wegdenken) keine anderen Zentralglieder zu, in Bezug auf welche seine Gegenglieder gleichfalls Gegenglieder sein könnten. Aber dazu, dafs die Umgebungsbestandteile Gegenglieder sind, genügt eben, dafs er, der Fragende, Zentralglied geblieben ist — und das bleibt er, solange er überhaupt angesichts der Welt noch fragt.

Also: die sinnlichen Qualitäten sind bei der „absoluten Betrachtungsweise" deskriptive Merkmale der Umgebungsbestandteile als Gegengliedern. Die „relative Betrachtungsweise" berechtigt nur zu der Einschränkung, dafs die sinnlichen Qualitäten so, wie sie in jedem einzelnen Falle innerhalb einer Prinzipialkoordination vor-

gefunden werden, von der individuellen Beschaffenheit des empiriokritischen Substitutionswertes *bestimmte Änderung des Systems C* unmittelbar abhängen (gemäfs n. 26 und n. 160 die „Abhängigkeit" nur im Sinn einer rein logischen Funktionalbeziehung) und daher zunächst nur eine individuelle Gültigkeit beanspruchen können. Aber die „relative Betrachtungsweise" berechtigt nicht zu der Frage, ob der Umgebungsbestandteil *an und für sich* (im spezial-erkenntnistheoretischen Sinn) durch andere oder keine sinnlichen Qualitäten charakterisiert gedacht werden könnte und dürfte; sofern wenigstens unter dem Ausdruck 'Umgebungsbestandteil' ('Objekt', 'Ding') 'an und für sich' das Gegenglied nach Wegdenkung des oder jeden Zentralgliedes zu verstehen ist. Eine solche Frage ist unberechtigt, weil, sowie ich einen Umgebungsbestandteil denke, derselbe ebendadurch schon Gegenglied ist, zu welchem ich das Zentralglied bin; mich selbst kann ich aber nicht wegdenken. Einen 'Umgebungsbestandteil' (ein 'Objekt', ein 'Ding') 'an und für sich' denken, heifst mithin etwas zu denken versuchen, was gar nicht gedacht, aber auch nicht erschlossen werden kann; und: einen 'Umgebungsbestandteil' (ein 'Objekt', ein 'Ding') 'an und für sich' beschaffenheitlich positiv oder auch nur negativ bestimmen wollen, heifst etwas Undenkbares durch Denkbarkeiten zu bestimmen versuchen. Da keine Analyse der Erfahrung und kein Schlufs von der Erfahrung aus zu solchen Fehlbegriffen führt, so kann die Fragestellung auch nur auf dem Boden einer (unwissentlichen) Erfahrungsfälschung oder eines Fehlschlusses entstanden sein.

59. (S. 92, n. 164.) Gelegentlich auch die Existenzialdifferenzen eines und desselben Individuums zu zwei Zeiten — denn auch „mir" (vgl. n. 23 und Bemerkung zu n. 120) kann in einem zweiten Zeitpunkt Etwas *scheinen*, was „mir" in einem ersten Zeitpunkt *war*; und umgekehrt. (Vgl. auch Kr. d. r. Erf. II, Bemerk. zu n. 646, Abs. 2.)

60. (S. 92, n. 164.) Sofern nämlich in der Prinzipialkoordination $\left(M\left\{\begin{matrix}T\\R\end{matrix}\right)\right.$ die gemeinsamen Bedingungen den Wert der denkbar meist sich wiederholenden Beschaffenheiten von R und C, die eigentümlichen Bedingungen den Wert individueller Unterschiede in den Systemen C (Kr. d. r. Erf. n. 396) und individueller Abweichungen in den R-Setzungen (Kr. n. 399) annehmen, sodann aber die Annäherung der von R und C bedingten systematischen Endbeschaffenheiten an vollkommene Konstanten als Funktion von Raum und Zeit (Kr. n. 404) vorausgesetzt werden darf; — sofern darf auch ein einheitliches Existenzial, d. h. eine Übereinstimmung der Individuen über 'das, was ist, was scheint und was nicht ist', als Funktion von Raum und Zeit vorausgesetzt werden.

Und es gilt diese Voraussetzung auch für die Multiponible denkbar höchster Ordnung; und mithin für den Weltbegriff (vgl. den Anhang).

61. (S. 95, n. 167.) Wohl aber unter günstigen Umständen zu eigenartigen Theorien, welche sich gerade die Tatsache, dafs das *praktische* Bedürfnis individuell mächtiger sein kann als die *theoretische* Bedeutung, zur Grundlage nehmen.

62. (S. 95, n. 167.) Dafs sogenannte 'Lieblingsmeinungen' und 'heiligste Überzeugungen' für viele Individuen unserer Zeit und auch auf lange hinaus als *Schutzformen* (im Sinne der Kr. d. r. Erf. I, n. 279, II, n. 878 ff.) unentbehrlich sein können, ist hiermit von vornherein nicht in Abrede gestellt; und solchen Individuen würde in der Tat der Verlust jener 'Meinungen' und 'Überzeugungen' eine schwer fühlbare Schädigung ihrer „geistigen" (bezw. „sittlichen") „Lebenshaltung" sein.

63. (S. 95, n. 168.) Für den „Anhang" mufste allerdings die Kenntnis meiner Kr. d. r. Erf. vorausgesetzt werden. Infolgedessen sind einzelne, mit dieser Kenntnis überflüssig gewordene Spezialhinweise auf jenes Werk fortgelassen worden. — Die im Text zitierten Nummern, welche sich auf die Kr. d. r. Erf. beziehen, sind mit dem Zusatz „Kr." versehen. Nummern ohne diesen Zusatz beziehen sich auf die vorliegende Schrift.

64. (S. 100, n. 177.) Vielleicht interessiert den einen oder anderen Leser dieser Schrift (bezw. der Kr. d. r. Erf.) auch mein erster Hinweis auf das Hervorgehen des Problems aus der Gewifsheit (und mithin auf das Sekundäre des Problems, sowie auf die hieraus resultierenden Aufgaben) in der Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philosophie, Jahrgang III, S. 54 ff. (Leipzig 1879).

65. (S. 105, n. 183.) Im Sinne Tylors (vgl. a. a. O. Bd. I, S. 419).

66. (S. 105, n. 183.) Alles, was wir gegen den theoretischen oder philosophischen Idealismus geltend zu machen haben, berührt selbstverständlich nicht den praktischen oder sittlichen Idealismus, als welcher vielmehr durch die Wiederherstellung des natürlichen Weltbegriffes an Dignität und Bedeutung nur gewinnen kann.

67. (S. 106, n. 183.) Gemeint ist, wie ich wohl nicht erst zu erinnern brauche, unter „Bewufstsein" immer der — wie sich nun herausgestellt hat — *metaphysische* Begriff des Bewufstseins oder das Bewufstsein als „metaphysischer Begriff"; nicht das Bewufstsein in der Bedeutung der formalen Abhebung (vgl. Kr. d. r. Erf. n. 500), die ein „empirischer Begriff" ist. — Am besten wär's, man gäbe einen so verfänglichen Ausdruck ganz auf!

68. (S. 107, n. 186.) So sollte denn auch z. B. die Frage nicht sein: 'Warum glauben wir an die *Realität* der Aufsenwelt?'; sondern umgekehrt: 'Warum glaubten wir, dafs die Aufsenwelt nicht *real* sei?' (Vgl. oben Bemerkung zu n. 121, Abs. 2.)

69. (S. 111, n. 191.) Eventuell „Vorfindung" (oder auch „Empfindung"); vgl. oben Anm. 53.

70. (S. 115, n. 200.) Im übrigen ist von der Frage, ob der (unvariierte) natürliche Weltbegriff zusammenfalle mit dem reinen Universalbegriff, die Frage zu trennen, ob der (unvariierte) natürliche Weltbegriff im obigen bereits auf das denkbar Vollständigste, Genaueste und Einfachste beschrieben sei. Wenn wir auch die erstere Frage bejahen zu dürfen glauben, so haben wir einstweilen noch kein sicheres Kriterium dafür, dafs die vollständigste, genaueste und einfachste Beschreibung des von aller (prinzipiellen) Variation befreiten natürlichen Weltbegriffes an einem wie weit immer hinausgerückten Punkte der positiven Weiterentwickelung tatsächlich erreicht sei. Und dies gilt selbstverständlich auch von dem vorliegenden *Versuch*.

Anmerkung der zweiten Auflage zu n. 41, S. 27.

In den „Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie" (Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie, Bd. XVIII (1894), S. 151 u. f.) entwickelt Avenarius in n. 39—46 den Begriff der Introjektion wie folgt:

„39. — Zuerst also der Nachweis, dafs die Annahme der herrschenden Psychologie etwas prinzipiell Anderes enthält, als die Hypothese unseres natürlichen Weltbegriffs. Für die Zwecke dieser Skizze wird es genügen, wenn wir ein einfaches Beispiel wählen.

Gesetzt, ein Mitmensch spräche die Worte: „Ich sehe den Baum vor mir"; wie verhalten wir beide — der Vertreter der herrschenden Psychologie und ich — uns diesen mitmenschlichen Sprachbewegungen gegenüber?

Darin (besondere Fälle beiseite gelassen) gleichmäfsig, dafs wir beide aufser der mechanischen Bedeutung diesen Sprachbewegungen noch eine amechanische zuschreiben.

40. — Darin aber verschieden, dafs ich die amechanische Bedeutung in Bezug auf jene mitmenschlichen Sprachbewegungen im selben Sinn *annehme*, wie sie in Bezug auf meine gleichen Sprachbewegungen ein *Vorgefundenes* ist. Das heifst: mache ich die Aussage: „Ich sehe den Baum vor mir", so beziehe ich die zugehörigen Sprachbewegungen in analytisch bestimmbarem Sinn auf eine Prinzipialkoordination, deren Zentralglied „ich" bin und deren Gegenglied der „Baum vor mir" ist; und meine Worte besagen in dieser Beziehung: In gleicher Weise, wie in dieser Prinzipialkoordination das „Ich"-Bezeichnete ein „Gesehenes" ist, ist auch der „Baum vor mir" ein „Gesehenes".

41. — Spricht ein Mitmensch die Worte: „Ich sehe einen Baum vor mir", so schreibe ich nun den zugehörigen mitmensch-

lichen Sprachbewegungen die gleiche mehr-als-mechanische Bedeutung zu; d. h. ich nehme an auch hinsichtlich ihrer die gleiche Beziehung zu einer Prinzipialkoordination, deren Zentralglied der Mitmensch und deren Gegenglied der Baum ist; und mithin, dafs die mitmenschlichen Worte dasselbe besagen, wie die ***meinen***; das heifst, dafs der Mitmensch 'sich' und den 'Baum vor sich' in gleicher Weise als ein 'Gesehenes' in der „Mannigfaltigkeit seines tatsächlich Vorgefundenen" enthält im selben Sinn, wie dies in derjenigen Prinzipialkoordination der Fall ist, deren Zentralglied ich selbst bin.

42. — Anders verhält sich dem (n. 39) vorausgesetzten Fall gegenüber der Vertreter der herrschenden Psychologie: er nimmt in Bezug auf die mehr-als-mechanische Bedeutung jener vorausgesetzten mitmenschlichen Sprachbewegungen nicht eine zweite Prinzipialkoordination mit denselben prinzipiellen Bestimmungen an, wie sie die Analyse der „Mannigfaltigkeit seines tatsächlich Vorgefundenen" ergibt, sondern er macht den 'Baum vor mir' als 'Gesehenes' zu einem Komplex von 'Gesichtsempfindungen', die irgendwie und irgendwo '**im Gehirne**' 'lokalisiert' '***sind***' und 'nach aufsen projiziert' '***erscheinen***' — zu einer 'Vorstellung in mir' einem 'Gedachten' u. s. w. . . . . .

45. — Der Unterschied meines Verhaltens gegenüber den oben (n. 39) vorausgesetzten Worten des Mitmenschen verglichen mit dem Verhalten der herrschenden Psychologie läfst sich nach dem Gesagten kurz dahin angeben:

> „Während ich den Baum vor mir als Gesehenes in demselben Verhältnis zu mir belasse, in welchem er in Bezug auf mich ein Vorgefundenes ist, **verlegt** die herrschende Psychologie den Baum als 'Gesehenes' in den Menschen (bezw. in das Gehirn desselben).

Diese *Hineinverlegung* des 'Gesehenen' u. s. w. **in** den Menschen ist es also, welche als **Introjektion** bezeichnet wird."

Wie man sieht, ist hier schärfer wie in der Definition, die dieses Buch enthält, die „Introjektion" nicht nur als Einlegung der „Wahrnehmungen", sondern der „Umgebungsbestandteile" als „wahrgenommen" gekennzeichnet. Es tritt dadurch deutlicher hervor, dafs der Wahrnehmungsbegriff der herrschenden Psychologie selbst schon ein Introjektionsprodukt ist.

Der Begriff der „Prinzipialkoordination" ist in n. 148 u. f. dieses Buches erläutert.

Verlag von O. R. REISLAND in LEIPZIG.

Im Druck befindet sich:

Moderne Philosophen

von

Harald Höffding.

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

ca. 15 Bogen gr. 8°. ca. M. 5.—.

Inhalt:

Einleitung. — Erste Gruppe. Objektiv-systematische Richtung.
I. Wilhelm Wundt. 1. Entwickelungsgang. 2. Das psychologische Problem. a) Physiologie und Psychologie. b) Die Eigentümlichkeit des Seelenlebens. c) Die Elemente des Seelenlebens. 3. Das Erkenntnisproblem. a) Naiver und kritischer Realismus. b) Wahrnehmung, Verstand, Vernunft. 4. Das Daseinsproblem. a) Metaphysik und Empirie. b) Die Ideen. c) Kritische Bemerkungen. 5. Das ethische Problem. a) Geschichte und Ethik. b) Gemeinschaft und Individuum. c) Ethik und Metaphysik.
II. Roberto Ardigo. 1. Die italienische Philosophie nach der Renaissance. 2. Der Entwickelungsgang Ardigo's. 3. Entwickelungslehre und Erkenntnislehre. 4. Psychologie. 5. Ethik.
III. Francis Herbert Bradley. 1. Der Idealismus in der neuesten englischen Philosophie. 2 Bradley und die Philosophie. 3. Phänomen und Realität. 4. Charakteristik und Kritik.
IV. Alfred Fouillée und die französische Philosophie der Gegenwart. 1. Einleitung (Paine, Renan). 2. Die Entwickelungsphilosophie Fouillée's. 3. Diskontinuitätsphilosophie. 4. Charles Benouviers. 5. Emile Boutroux.
Zweite Gruppe. Erkenntnistheoretisch-biologische Richtung.
Einleitung. I. Philosophierende Naturforscher. 1. James Clerk Maxwell. 2. Ernst Mach. 3. Heinrich Hertz. 4. Wilhelm Ostwald. II. Die Naturgeschichte der Probleme. Richard Avenarius.
Dritte Gruppe. Wertungsphilosophie.
Einleitung. I. Jean Marie Guyen. 1. Kritik der englischen Ethik. 2. Ethik. 3. Methotik. 4. Religionsphilosophie.
II. Friedrich Nietzsche. 1. Charakteristik und Biographie. 2. Nietzsches Schriften. 3. Kulturgeschichtlicher Ausgangspunkt. 4. Das Ziel der Geschichte und der soziale Dualismus. 5. Der Sklavenaufstand in der Moral. 6. Philosophische Begründung des sozialen Dualismus. 7. Das letzte Ja — und der Tod Zarathustra's.
III. Rudolph Eucken.
IV. William James. 1. Die drei Gesichtspunkte. 2. Die Natur der religiösen Erfahrung. 3. Die wichtigsten Typen. 4. Der religiöse Grundgedanke. 5. Bemerkungen über James' Religionsphilosophie.
Noten.

Philosophische Probleme

von

Harald Höffding.

1903. 7½ Bogen gr. 8°. M. 2.40.

Inhalt:

Einleitung. — I. Das Bewufstseinsproblem.
1. Der Persönlichkeitsbegriff und die analytische Psychologie. — 2. Diskontinuitäten auf dem psychischen Gebiete. — 3. Psychologie und Physiologie. — 4. Wille und Energie.
II. Das Erkenntnisproblem.
1. Arten der Erkenntnis. — 2. Prinzipien der Erkenntnis. — 3. Qualität und Quantität. — 4 Elementarer und idealer Kausalitätsbegriff. — 5. Subjekt und Objekt.
III. Das Daseinsproblem.
1. Problem und Methode. — 2. Metaphysik als Kunst. — 3. Erstes Urphänomen (Einheit oder Mannigfaltigkeit). — 4. Zweites Urphänomen (Geist oder Materie). — 5. Drittes Urphänomen (Beharrung oder Entwickelung).
IV. Das Wertungsproblem.
1. Einleitung. A. Das ethische Problem. a) Die ethische Arbeit. — 2. Das Kontinuitätsprinzip in der Ethik. b) Die Rationalität der ethischen Wertung. — 3. Kampf der Grundwerte. — 4. Verschiedenheit der individuellen Bedingungen. — B. Das religiöse Problem. 5. Das Kontinuitätsprinzip in der Religionsphilosophie. — 6. Der psychologische Ort der Religion. — 7. Geschichtliche Formen der Religion.
Noten.

Verlag von O. R. REISLAND in LEIPZIG.

Religionsphilosophie.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übersetzt von **F. Bendixen.**

1901. 24 Bogen gr. 8°. M. 6.40, geb. in Halbfranz M. 7.60.

Inhalt:

I. Aufgabe und Methode.
II. Erkenntnistheoretische Religionsphilosophie.
A. Verständnis. a) Kausalerklärung. b) Die Welt des Raumes. c) Der Zeitlauf. B. Abschliefsende Gedanken. C. Gedanke und Bild.
III. Psychologische Religionsphilosophie.
A. Religiöse Erfahrung und religiöser Glaube. B. Die Entwickelung religiöser Vorstellungen. a) Die Religion als Trieb. b) Polytheismus und Monotheismus. c) Die religiöse Erfahrung und die Tradition. d) Der wissenschaftliche Abschlufs der Religionspsychologie C. Dogmen und Symbole. D. Der Satz vom Bestehen des Wertes. a) Nähere Bestimmung des Satzes vom Bestehen des Wertes. b) Psychologisch-historische Erörterung des Satzes vom Bestehen des Wertes. c) Allgemeine philosophische Erörterung des Satzes vom Bestehen des Wertes. E. Das Persönlichkeitsprinzip. a) Die Bedeutung und Berechtigung des Persönlichkeitsprinzips. b) Hauptgruppen persönlicher Verschiedenheiten. c) Buddha und Jesus. d) Ist das Persönlichkeitsprinzip ein Prinzip der Entwickelung oder der Auflösung? e) Laien und Gelehrte.
IV. Ethische Religionsphilosophie.
A. Religion als Grundlage der Ethik. B. Religion als Form geistiger Kultur. a) Psychologische Betrachtung. b) Soziologische Betrachtung. C. Urchristentum und modernes Christentum. D. Wir leben von Wirklichkeiten.

ETHIK.

Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse.

Von **Harald Höffding.**

Zweite Auflage der deutschen Ausgabe.

Unter Mitwirkung des Verfassers nach der vielfach geänderten und erweiterten zweiten dänischen Ausgabe übersetzt von **F. Bendixen.**

1901. 40 Bogen gr. 8°. M. 10.—; geb. in Halbfranz M. 11.20.

Psychologie in Umrissen

auf Grundlage der Erfahrung.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

Dritte Auflage. 1901. 31 Bog. gr. 8°. M. 9.—; geb. in Halbfranz M. 10.20.

Geschichte der neueren Philosophie.

Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

1895/96. 2 Bände. 38 und 42¾ Bogen gr. 8°. M. 20.—, geb. M. 22.—. (Jeder Band M. 10.—; geb. M. 11.—.)

Verlag von O. R. REISLAND in LEIPZIG.

Religionsphilosophie.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen übersetzt von **F. Bendixen.**

1901. 24 Bogen gr. 8°. M. 6.40, geb. in Halbfranz M. 7.60.

Inhalt:

I. Aufgabe und Methode.
II. Erkenntnistheoretische Religionsphilosophie.
A. Verständnis. a) Kausalerklärung. b) Die Welt des Raumes. c) Der Zeitlauf. B. Abschliefsende Gedanken. C. Gedanke und Bild.
III. Psychologische Religionsphilosophie.
A. Religiöse Erfahrung und religiöser Glaube. B. Die Entwickelung religiöser Vorstellungen. a) Die Religion als Trieb. b) Polytheismus und Monotheismus. c) Die religiöse Erfahrung und die Tradition. d) Der wissenschaftliche Abschnitt der Religionspsychologie. C. Dogmen und Symbole. D. Der Satz vom Bestehen des Wertes. a) Nähere Bestimmung des Satzes vom Bestehen des Wertes. b) Psychologisch-historische Erörterung des Satzes vom Bestehen des Wertes. c) Allgemeine philosophische Erörterung des Satzes vom Bestehen des Wertes. E. Das Persönlichkeitsprinzip. a) Die Bedeutung und Berechtigung des Persönlichkeitsprinzips. b) Hauptgruppen persönlicher Verschiedenheiten. c) Buddha und Jesus. d) Ist das Persönlichkeitsprinzip ein Prinzip der Entwickelung oder der Auflösung? e) Laien und Gelehrte.
IV. Ethische Religionsphilosophie.
A. Religion als Grundlage der Ethik. B. Religion als Form geistiger Kultur. a) Psychologische Betrachtung. b) Soziologische Betrachtung. C. Urchristentum und modernes Christentum. D. Wir leben von Wirklichkeiten.

ETHIK.

Eine Darstellung der ethischen Prinzipien und deren Anwendung auf besondere Lebensverhältnisse.

Von **Harald Höffding.**

Zweite Auflage der deutschen Ausgabe.

Unter Mitwirkung des Verfassers nach der vielfach geänderten und erweiterten zweiten dänischen Ausgabe übersetzt von **F. Bendixen.**

1901. 40 Bogen gr. 8°. M. 10.—; geb. in Halbfranz M. 11.20.

Psychologie in Umrissen

auf Grundlage der Erfahrung.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

Dritte Auflage. 1901. 31 Bog. gr. 8°. M. 9.—; geb. in Halbfranz M. 10.20.

Geschichte der neueren Philosophie.

Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen.

Von **Harald Höffding.**

Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Dänischen ins Deutsche übersetzt von **F. Bendixen.**

1895/96. 2 Bände. 38 und 42¾ Bogen gr. 8°. M. 20.—, geb. M. 22.—. (Jeder Band M. 10.—; geb. M. 11.—.)

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Grundrifs
der
Geschichte der griechischen Philosophie
von
Dr. Eduard Zeller.

Siebente Auflage. 1905. 20⁷/₈ Bogen. gr. 8°. M. 5.20, geb. M. 6.—

Die Philosophie der Griechen

in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt
von
Dr. Eduard Zeller.

3 Teile in 6 Bänden und Register. gr. 8°. M. 99.—.

Gebunden in 6 Halbfranzbänden (Register ungebunden) M. 114.—.

Erster Teil, erste Hälfte: Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie. Erste Hälfte. 5. Auflage. 1892. 40 Bogen gr. 8°. M. 13.—, geb. M. 15.50.

Erster Teil, zweite Hälfte: Allgemeine Einleitung; Vorsokratische Philosophie. Zweite Hälfte. 5. Auflage. 1892. 34½ Bogen gr. 8°. M. 12.—, geb. M. 14.50.

Zweiter Teil, erste Abteilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. 4. Aufl. 1888. 66 Bogen gr. 8°. M. 20.—, geb. M. 22.50.

Zweiter Teil, zweite Abteilung: Aristoteles und die alten Peripatetiker. 3. Auflage. 1879. 60 Bogen gr. 8°. M. 18.—; geb. M. 20.50.

Dritter Teil, erste Abteilung: Die Nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte. 3. Auflage. 1880. 53 Bogen gr. 8°. M. 16.—, geb. M. 18.50. (Neue Auflage ist im Druck.)

Dritter Teil, zweite Abteilung: Die Nacharistotelische Philosophie. Zweite Hälfte. 4. Auflage. 1902. 59¼ Bogen gr. 8°. M. 20.—, geb. M. 22.50.

Geschichte
der griechischen Philosophie.

Gemeinverständlich nach den Quellen
von
Dr. A. Döring,
Gymnasialdirektor a. D. und Univ.-Professor.

1903. 2 Bände. 80 Bogen. M. 20.—, gebunden M. 22.40.

Der Verfasser versucht wohl zum erstenmal unter voller Ablehnung der gerade in der Geschichte der antiken Philosophie so beliebten Fachwerkmanier das Ganze als eine stetig fortschreitende Entwickelung unter sorgfältiger Beachtung der erkennbaren Beeinflussungen, und zwar speziell als eine Entwickelung unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Güterlehre oder axiologischen Ethik darzustellen.

Zur
Psychologie und Theorie der Erkenntnis.

Von
Dr. Carl Siegel,
Privatdozent der Philosophie an der technischen Hochschule zu Brünn.

1903. 12. Bogen gr. 8°. M. 3.60.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Kritik der reinen Erfahrung

von Dr. **Richard Avenarius,**

ord. Prof. der Philosophie an der Universität Zürich.

Erster Band. 1888. 14 1/2 Bogen. Lex.-8. M. 6,—.

Zweiter Band. (Schluss.) 1891. 33 1/4 Bogen. Lex.-8. M. 14,—.

Im Unterschied von den gewöhnlichen, speziellen Erkenntnistheorien, welche die Frage der „Erkennbarkeit des Seienden" und Verw. behandeln, sucht die Kritik der reinen Erfahrung den Gedanken einer allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens (und Handelns) zu verwirklichen, indem sie das Erkennen, wie es als ein tatsächliches „inneres Erleben" von den Individuen ausgesagt wird, ganz allgemein nach Beschaffenheit und Zusammenhängen zu beschreiben unternimmt.

Für Alle, welchen die Entwickelung der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung überhaupt und die Abhängigkeit des Denkens und Fühlens, Wollens und Handelns von den Zuständen des nervösen Zentralorgans im besonderen unter irgend einem theoretischen oder praktischen Gesichtspunkt von Wichtigkeit ist, dürfte die Kritik der reinen Erfahrung von hervorragendem Interesse sein — in erster Linie also für Philosophen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Nationalökonomen, Physiologen und Psychiater.

Eine neue Darstellung der

Leibnizischen Monadenlehre

auf Grund der Quellen.

Von

Eduard Dillmann.

1891. 33 1/2 Bogen gr. 8°. M. 10.—.

Inhalt:

Einleitung. Die bisherige Behandlung der Monadenlehre und die Notwendigkeit einer neuen Darstellung derselben.

I. Abteilung. Die Grundlegung der Monadenlehre.

1. Abschnitt: Der Körper im allgemeinen. Die Seele.
2. „ Die Bewegung und die aktive Kraft.
3. „ Der Begriff des Körpers. Der Widerstand und die passive Kraft. Rückblick auf die dynamischen Untersuchungen Leibnizens.
4. „ Die mechanische Naturerklärung als Voraussetzung des Systems.
5. „ Die geschichtliche Stellung Leibnizens.
6. „ Der Körper als solcher. Die Begriffe des Raumes und der Zeit.
7. „ Die Substanzen als Repräsentationen der äusseren Dinge.
8. „ Der Begriff der Repräsentation.
9. „ Die Vorstellung.
10. „ Die Leibnizische Terminologie.

II. Abteilung. Die weitere Ausgestaltung des Systems.

1. Abschnitt: Der Begriff der Substanz.
2. „ Die individuelle Substanz.
3. „ Die Tätigkeit der Monaden als Folge ihrer Natur. Die Monaden als Ausdrücke des gesamten Universums.
4. „ Die Unterschiede in den Vorstellungen. Das Gesetz der Kontinuität.
5. „ Die Harmonie der Monaden.
6. „ Das Handeln und Leiden der Substanzen.
7. „ Die Zwecktätigkeit und die Freiheit der Substanzen.
8. „ Die Lehre von Gott.
9. „ Die teleologische Naturerklärung.

Schluss. **Rückblick auf die Monadenlehre.**

Pierersche Hofbuchdruckerei Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

APR c 1923

DATE DUE
DATE DUE
PRINTED IN U.S.A.
09007636
193.AV3
T C1
DER MENSCHLICHE WEL